Alice Pechriggl

Castoriadis: Denker der Revolution – Revolution des Denkens

Wien – Klagenfurt 2022 (erscheint bei Transcript im Mai 2022)

Inhalt

Einführung 4

I SEIN ALS VERÄNDERUNG: DAS WIRKLICHE IMAGINÄRE ZWISCHEN ONTOLOGIE UND ERKENNTNISTHEORIE, ZWISCHEN FIKTION UND REALEM 26
1 Der Einfall der Einbildung als ontologischer Aufbruch Vom Novum zur Veränderung 31
2 „Die unabschließbare Bewegung das Denkbare zu denken…“ Die Wahrheit des Philosophierens als Eröffnung neuer Wertigkeiten 52
3 Instituierendes Imaginäres – Dialektisches Bild: wo Benjamin und Castoriadis einander kreuzen 78

II PSYCHE-SOMA: ZUR VERKNÜPFUNG VON KULTURPHILOSOPHIE UND PSYCHOANALYSE 96
1 Psychische Monade und Kultur 100
2 Schwierige Freiheit zwischen Psyche-Soma und kultureller Verkörperung 108

III KOLLEKTIVE AUTONOMIE: DEMOKRATIE – FREIHEIT – REVOLUTION 136
1 Geschlechterwandel im Kontext des „instituierenden Imaginären“ 142
2 Die politische Verwirklichung der Freiheit als „kollektive Autonomie“: zur Untrennbarkeit von Ethik und Politik 163
3 Welche Revolution? Subjekt und Politik 177

Bibliographie 201

Vorbemerkungen

Die in der Philosophie gängigen griechischen Termini werden eingedeutscht verwendet und daher nicht kursiv gesetzt. Ein Hinweis zu den Schriften von Castoriadis und zur Zitationsweise: Der Großteil der hier verwendeten Artikel von Castoriadis wird nach den sechs Bänden der *Carrefours du labyrinthe* (CL, 1978-1999) zitiert; die meisten wurden Jahre zuvor in verschiedenen Zeitschriften oder Tagungsdokumentationen veröffentlicht und danach nochmals von ihm überarbeitet. Band 6 der CL ist posthum erschienen, war von Castoriadis jedoch schon für die Publikation vorbereitet worden. Alle Bände sind Sammlungen von Aufsätzen und keine Monographien (die einzige Monographie von Castoriadis ist *Gesellschaft als imaginäre Institution*, wenn man von dem kleinen Buch *Devant la guerre* absieht, das keine philosophische, sondern eine politologisch-zeitgeschichtliche Schrift ist). Zahlreiche Artikel sind posthum in weiteren Aufsatzsammlungen erschienen, etwa *Fenêtre sur le chaos* 2007, *Histoire et création* 2009 und die 8 Bände der *Écrits politiques*. Mittlerweile sind neben *Gesellschaft als imaginäre Institution* zahlreiche, darunter sehr lange, Aufsätze ins Deutsche übersetzt; von den 6 Bänden der CL ist es nur der 1. Band, *Durchs Labyrinth*, er erschien bei Suhrkamp. Bei Verlag Edition AV ist eine umfangreiche Textsammlung unter dem Titel »Ausgewählten Schriften« erschienen, deren Herausgeber sich nicht an die Zusammenstellung der Texte durch Castoriadis hielten, sondern die Aufsätze gemäß ihren eigenen thematischen Kriterien zusammenfügten. Diejenigen Seminare an der EHESS, die posthum bei Seuil erschienen sind, gibt es vorerst nur im französischen Original; die noch nicht erschienenen Seminare, die ich verwende, zitiere ich nach den Transkripten, die mittlerweile in den Fonds Castoriadis im IMEC in Caen archiviert und konsultierbar sind. Die Bibliographie am Ende gibt genauer Aufschluss über die Aufsatzsammlungen und die sie bezeichnenden Siglen. Von den veröffentlichten Texten von Castoriadis verwende und zitiere ich meist die französischen Originaltexte in der je letzten von ihm bearbeiteten Version. Die wenigen wörtlichen Zitate übersetze ich selbst, oder ich verwende eine zumeist von mir abgeänderte Übersetzung ins Deutsche. In den Fußnoten finden sich dann auch die Verweise auf die deutsche Übersetzung, wenn eine solche existiert. Für bloße Verweise gebe ich – so vorhanden – die deutsche Übersetzung an; diejenigen, die Castoriadis im Original lesen können, werden den französischen Text leicht finden, insbesondere wenn sie die Bibliographien von *agora international* verwenden. Eine Werkausgabe auf Deutsch, die den noch nicht abgeschlossenen französischen Werkausgaben (bei Seuil für die philosophischen Schriften, bei Sandre für die politischen Schriften) folgt, wird wohl noch länger auf sich warten lassen, geschweige denn eine, welche alle auf Tonband aufgenommenen Seminare enthält, von denen zum heutigen Tag drei Jahrgänge im französischen Original veröffentlicht wurden.

Einführung[1]

Wer war Cornelius Castoriadis? Was war er? Revolutionär und Philosoph. Ökonom. Psychoanalytiker. Politischer Denker und Aktivist, der Parrhesia verpflichtet. Lehrer. An der Kreuzung des Chiasmas »Denker der Revolution – Revolution des Denkens« steht der Philosoph des 20. Jahrhunderts, der die Revolution, die er doch nicht selbst erlebte, am gründlichsten und am beständigsten durchdachte. Von der gescheiterten oder verpassten antikapitalistischen Revolution herkommend, machte er mit der Psychoanalyse die Revolution des Denkers selbst durch und revolutionierte das Denken als solches, nicht nur durch seine geniale Ontologie. Er verband all die genannten Tätigkeiten unablässig zu einem Lebenswerk, dessen Tragweite erst allmählich auch im deutschsprachigen Raum ermessen wird.[2] Castoriadis war auch Sohn einer früh verstorbenen Mutter, eines strengen und zugleich liebevollen Vaters, selbst Vater zweier Töchter, Ehemann, Freund, Geliebter und Liebhaber – nicht nur von Musik, obwohl er das gerne betonte; er war mehrmals auf der Flucht, und er war Freund der Flüchtlinge *(sans papiers)*, denen er noch in hohem Alter beistand, als die Behörden sie aus ihren Zufluchtsunterkünften in Paris zu jagen suchten. Vertreibung, Flucht, Zuflucht und Angst vor neuerlicher Abschiebung (in den 1950er und 60er Jahren aus Frankreich zurück in das von den Militärs beherrschte Griechenland) prägen sein Leben seit seiner Geburt. Er wohnte zuletzt *1, rue de l'Alboni* in der Wohnung, in der Bernardo Bertolucci *Der letzte Tango in Paris* drehte.[3] In dieser Wohnung, die zum Teil seine Arbeitsstätte war, empfing er auch seine Analysand_innen und uns Student_innen, deren Arbeiten er betreute.

---

[1] Ich danke Cristina Beretta, Nina von Korff, Eva Laquièze-Waniek und Martin Weiß für wichtige Anmerkungen.

[2] Das lange Radiointerview, das Katharina von Bulow 1996 in der Sendung *Le bon plaisir* mit Castoriadis führte, ist ein guter Einstieg in diesen außergewöhnlichen Lebenslauf eines Zeitgenossen, der das 20. Jahrhundert diagnostizierte, synthetisierte und zu verändern suchte: https://www.youtube.com/watch?v=sI5xlrQDC9g. Weiters die Sendung »Castoriadis: un titan dans le labyrinthe, 1922-1997« von Clémence Mary: https://www.franceculture.fr/emissions/une-vie-une-oeuvre/cornelius-castoriadis-un-titan-dans-le-labyrinthe-1922-1997. Etwas spezieller ist das Interview, das Chris Marker mit dem Philosophen in der Serie *L'héritage de la chouette* 1989 über die Demokratie führte: *Une leçon de démocratie*: https://vimeo.com/128666476. Seine eigenen Darstellungen über seinen intellektuellen Werdegang finden sich in der Einleitung zu *La société bureaucratique*, EP V, SB, Paris 2015, sowie in dem langen Text »Fait et à faire«, in: M. Busino (Hg.), *Autonomie et autoorganisation. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genf 1989, S. 457-511, dt. »Getan und zu tun«, in: AS 4, S. 183-269. Dieser Text ist eine bündige Antwort auf die in dem Band versammelten kritischen Beiträge seiner damaligen Kolleg_innen.

[3] Italien/Frankreich 1972 mit Maria Schneider und Marlon Brando in den Hauptrollen.

Sein tragischer Tod nach langem Todeskampf Ende 1997 versetzte uns nicht nur in Angst, Trauer und Wut, sondern auch in tiefe Zweifel, was die *Anerkennung des Todes* anlangt. Der Philosoph hatte diese von einer halbwegs aufgeklärten Kultur immer eingefordert, und er hatte mit der kollektiv verbreiteten *Verdrängung des Todes* die Hybris in der von Technobürokratie und Gewinnsucht beherrschten Gesellschaft verbunden. Zugleich hat er immer auch auf die psychische Unmöglichkeit einer solchen Anerkennung verwiesen (die Psyche im radikalen Sinn von Castoriadis – und im Anschluss an Freud – kann sich ihren Tod nicht vorstellen, sie kann ihn auch nicht träumen, geschweige denn anerkennen). Der todkranke Patient wollte weiterleben, riskierte eine hochriskante Operation und verfiel nach postoperativen Komplikationen in eine mehrmonatige Agonie, aus der er am 26. Dezember 1997 erlöst wurde.

Ich kannte Castoriadis zwischen 1988 und 1997 vor allem als Lehrer und Betreuer. Weil ich ihn kannte, kann mein Buch über ihn nicht *nicht* mit einer Frage nach dem Menschen, seinem Leben und seinem Tod beginnen, auch wenn, oder gerade auch weil es ein philosophisches Buch ist, das als solches immer schon vor dem Hintergrund erfahrungsbezogener und nicht bloß abstrakter Fragen entstand.

Castoriadis hat uns gelehrt, dass Kohärenz das Wichtigste und zugleich Schwierigste ist, egal ob wir Philosoph_innen oder politische Aktivist_innen, Dienstleister_innen, Handwerker_innen, und Techniker_innen, Geistes-, Gesundheits-, Hilfs- oder Sexarbeiter_innen bzw. Bauern und Bäuerinnen sind. Doch was bedeutet es genau, kohärent zu sein? Dass unsere Entscheidungen und Aussagen möglichst stimmig und gut begründet sind; dass wir den Mut haben, für sie einzustehen, auch wenn sie uns Nachteile bringen. Diese parrhesiastische Kohärenz ist das, was andere Wahrheit im praktischen Sinn nennen, und vor der die meisten gerne einen Haken schlagen, wenn es beginnt, unangenehm und ängstigend zu werden. Dabei geht es genauer darum, einen Gedanken, etwa ein Urteil über eine gesellschaftliche Situation, konsequent weiterzudenken und diese punktuelle Wahrheit auszusprechen, *à vos risques et périls* oder im Sinne dessen, was Foucault den »Mut zur Wahrheit« bei den Griechen nennt.[4] Castoriadis war genau das: ein Denker und Aktivist im Zeichen der Kohärenz, so gut es eben geht. Wer mit Rationalisierungen zur Verteidigung der Inkohärenz oder des Totalitären glänzte, wurde von ihm gegeißelt. Das isolierte ihn zwar von vielen »Kolleg_innen«, doch behielt er in der Regel recht. Eine Ausnahme von dieser Regel war die Einschätzung der

[4] M. Foucault, *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II,* Berlin 2012.

Aufrüstung während des Kalten Krieges: Hier verschätzte er sich, was die militärische Übermacht der UdSSR und ihren uneingeschränkten Willen zum Krieg anlangt.[5]
Eingedenk der erwähnten Ontologie bedeutet Kohärenz auch, dass wir dem Unbestimmten irgendwie Rechnung tragen und den lebensfeindlichen Kontrollzwang aufgeben. Das sind Trivialitäten, auch wenn es immer seltener wird, dass politische Entscheidungen im großen Stil auf dieser trivialen Ebene kohärent sind: Nehmen wir nur das drängendste Problem, den Klimawandel: Die Entscheidungen der Staatschefs aller Weltmächte ergehen sich angesichts der Lage des Planeten in Inkohärenz; das beginnt schon mit ihren Ankündigungen, nicht erst bei der halbherzigen Umsetzung. Castoriadis hat schon sehr früh und unermüdlich darauf verwiesen, doch er glich – ähnlich wie Günther Anders – einem Mahner in der Wüste. Die ökologische Situation, insbesondere die Klimakrise, die er bereits in den frühen 1970er Jahren als katastrophal einschätzte, hat sich seither arg verschärft, und je mehr sie sich verschärft, desto heftiger wurde sie vom Industrie-Establishment und seinen politischen Handlangern weltweit geleugnet.
Auch als Betreuer unserer Arbeiten ließ er mit seiner Forderung nach Kohärenz nicht locker.[6] Bei aller Freundlichkeit beharrte er auf konsequenter Selbstinfragestellung und auf der ständigen Einbeziehung neuer Erkenntnisse und Erfahrungen in das Denken, das ja erst allmählich zu einem »eigenen« wird. Die mit dieser Selbstinfragestellung einhergehende Veränderung hat mit der Fähigkeit zu tun, Kritik auszuhalten und dabei dennoch an einer konsequenten Denkbewegung festzuhalten. Castoriadis lebte die Beförderung der Autonomie auch als Lehrer, indem er uns ermutigte, unserem eigenen Erkenntnisinteresse zu folgen und dabei möglichst unabhängig von den Moden und Dogmen des Tages, ja von den Zwängen der akademischen Nomenklatur zu werden.[7]

---

[5] C. Castoriadis, *Devant la guerre*, Paris 1982. Er irrte nicht, was die militärische Selbstüberschätzung und die geopolitischen Verirrungen der unterschiedlichen US-Regierungen anlangt, das belegen der Koreakrieg und der Vietnamkrieg ebenso wie die beiden Golfkriege und vor allem der Krieg in Afghanistan mit dem chaotischen Abzug der US-Truppen 2021.

[6] Weil Kohärenz sich nur entlang der Grenze zur Inkohärenz erproben lässt, versteht es sich von selbst, dass auch er immer wieder die Inkohärenz streift. Gerade in der gegenständlichen Frage nach den biographischen Elementen war Castoriadis durchaus auch inkohärent: Einerseits verurteilt er die biographischen Details und Schnüffeleien zu Autor_innen oder Persönlichkeiten, die für die Welt Wichtigeres hervorgebracht hätten als diese oder jene Trivialität aus ihrem Liebesleben, andererseits gibt er von Bulow das in FN 1 erwähnte Interview, das über drei Stunden geht, und lässt sich auf ihren Hinweis ein, dass er einen schmalen Grat zulasse für ein solches Interview, das schließlich interessant zu hören ist, witzig und voll berührender Episoden aus seiner Kindheit und Jugend. Die intime Sphäre der Liebes- und Heiratssachen sparte er tatsächlich aus.

[7] Dennoch riet er mir zu einer universitären Karriere und erzählte mir, wie schwer es für ihn gewesen war, als Exilgrieche mit einem anderen Brotberuf als dem eines Universitätslehrers seinem philosophischen Schaffen nachzugehen. Er verwies auch ab und zu auf Spinoza, der in seinem Brotberuf Optiker und nur in seiner Freizeit Philosoph (und politischer Aktivist) gewesen war. Auf die Frage, wie er in der Freizeit so viel schaffen konnte,

Kohärenz hat zwar formal etwas mit Logik zu tun, aber noch viel mehr mit Charakter, ja mit Mut, denn es ist eines, die Dinge zu verstehen, ein anderes ist es, sie in ihrer ganzen Tragweite anzuerkennen und im Sinne der Parrhesia auch in ihren unangenehmsten Auswirkungen *beim Namen zu nennen*.[8] Noch einmal etwas anderes ist es schließlich, mit aller Konsequenz im Sinne der Umsetzung frei und verbindlich getroffener Entscheidungen zu handeln. Castoriadis ging es immer um die Kohärenz in diesem weiteren, über die Logik und das Sagbare bzw. die Sprechakte hinausreichenden Sinn der Praxis als *deliberatio* und deren Umsetzung. Kohärenz war für ihn eine praktische, handlungsrelevante Methode von durchaus ethischer Tragweite, die mit Klugheit und Wahrheit im Sinne der antiken Phronesis und Aletheia zu tun hatte; keinesfalls war es eine nur logisch-formalistische Eigenschaft oder das bloße Ausräumen von Widersprüchen. Diese Art von Intelligenz war für ihn instrumentelle Vernunft, Berechnung, die Computer besser bewerkstelligen bzw. die mathematische Logik, welche er im Sinne des Aristotelischen *Organon* (Werkzeug) für unentbehrlich hielt, die ihn aber vor allem ontologisch bzw. magmalogisch in Hinblick auf ihre aporetischen Ränder interessierte. Was die Kohärenz in der weiter gefassten philosophischen Theoriebildung anlangt, so war Freud ihm nicht nur als Erfinder der Psychoanalyse ein Vorbild, sondern auch aufgrund seiner ständigen Bestrebungen, Theorie und (klinische) Praxis immer wieder miteinander in Einklang zu bringen. Wie dieser versuchte er, seinen klinischen Erfahrungen eine nachvollziehbare theoretische, also begriffliche Kohärenz aus der Aporetik und Alteritätserfahrung heraus zu verleihen.[9] In seinem Umgang mit Marx lagen die Dinge noch etwas anders: Castoriadis war enger an dessen Texte gebunden, die exegetische Zugangsweise überwog, auch wenn er sich allmählich davon zu befreien begann, was zu einer der kenntnisreichsten und profundesten Marxkritiken führte: Er nahm Marx so ernst und genau wie nur möglich und legte ihn Stück für Stück auseinander, bis von dessen Kapitalismuskritik

---

antwortete er, dass er seine Aufgaben im Amt (Statistik-Abteilung der OECD) immer sehr rasch erledigte, um sich dann der politischen und philosophischen Recherche zu widmen.

[8] Auch wenn es in Sachen Post-/Strukturalismus und Iranische Revolution Dissens zwischen Castoriadis und Michel Foucault gab: hierin waren die beiden Philosophen sich einig, genauso wie in ihrer subversiven Haltung und ihrer – durchaus unterschiedlichen – Bezugnahme auf die Griechen. Foucault hat die Parrhesia in seinen letzten Vorlesungen am Collège de France ins Zentrum seines Interesses gerückt. Davor waren es aber vor allem die für Castoriadis wichtigeren Autorinnen Rosa Luxemburg und Hannah Arendt, die diesen Begriff bzw. die damit verbundene Haltung explizit zu ihrer revolutionären Maxime machten.

[9] Damit hängt wohl auch seine Art zusammen, die eigene Theoriebildung gelegentlich (anlässlich von Interviews, Einleitungen zu Neuauflagen älterer Schriften, Vorträgen etc.) zu rekapitulieren und neue Wendungen darin zu begründen oder zumindest nachvollziehbar zu machen.

nur noch wenig Brauchbares für ihn übrigblieb: Das hielt er hoch und dafür würdigte er den grandiosen Autor bis zum Ende.
»So gut wie möglich«, *tant que faire se peut*, diese Übersetzung des antiken, vor allem Aristotelischen *dynamei* war sein Motto, nicht das kommandierende »ich muss« oder »wir müssen«, schon gar nicht »Du musst«, am ehesten noch im Verein mit dem Kant'schen Motto »Du sollst, denn Du kannst«. Doch Castoriadis bevorzugte das Motto »nach Möglichkeit« *(tant que faire se peut)*, so gut es eben geht, ohne Zwang, denn das Treffliche oder das Gelingende lässt sich nicht erzwingen, aber ohne echte Bemühung lässt es sich auch nicht erreichen. Das mochte ich an ihm besonders. Er war dabei im besten psychoanalytischen und Marx'schen Sinn an den Fähigkeiten der Menschen, nicht an den Zwängen und Beherrschungen orientiert. Darin ähnelte er einem taoistischen Meister, aber auch in seiner Liebe zu Heraklit und dessen kryptischer Metaphysik.[10]

Es ist in der Tat nicht einfach, seinen Gedankengefügen in ihrer mäandernden Komplexität gerecht zu werden, den vielschichtigen Verzweigungen und Querverweisen, die zuweilen plötzlich und unvermutet in einem kleinen Text oder in einem noch unveröffentlichten Seminar zu einem begrifflichen Einfall verdichtet oder zu einem neuen Begriff verknüpft werden. Um der besseren Orientierung willen wird das vorliegende Buch sich daher zuerst mit dem befassen, was Castoriadis seine *idées mères* nannte, also die Pfeiler der Matrix seines Denkens, an der er unablässig wob. Ich werde dabei aber versuchen, diese Ideen nicht nur in ihrer Entwicklung und Verknüpfung bei Castoriadis selbst zu vertiefen, sondern auch, sie weiterzuführen, in neue Richtungen, die mir wichtig oder bei ihm unterbelichtet erscheinen.[11]
Die Mutter all dieser »Mutterideen« *(idées mères)* ist wohl die Einbildungskraft, denn aus ihr gehen die anderen gleichsam hervor: das »gesellschaftliche Imaginäre«, das »instituierende Imaginäre« und die »Magmalogik« mit der Idee vom »Sein als Schöpfung«. Aber auch das

[10] Sein Freund Pierre Vidal-Naquet hatte Castoriadis' Lieblingsfragment von Heraklit über die Seele im Original auf seinen Grabstein setzen lassen: »Unerreichbar sind die Grenzen der Seele, auch nach Abschreiten all ihrer Wege, so tiefgründig ist ihr Logos«, (*psychês peirata iôn ouk an exeuroio pasan epiporeuomenos hodon*, DK 22 B 45, übers. v. A. Pechriggl).

[11] Auch wenn es im akademischen Betrieb immer ausschließlicher vorkommt, dass Texte toter Philosophen resümiert, bestenfalls exegetisch kommentiert werden, so könnte ich diese Zugangsweise nur um den Preis der Verflachung wieder von meiner Auseinandersetzung abziehen, um eine weitere partielle akademische Studie vorzulegen. Dieser Verflachungseffekt würde sich umso trivialer ausnehmen, als in den letzten Jahren die Castoriadis-Rezeption geradezu explodierte. Der Großteil der Texte wiederholt dabei, was Castoriadis selbst schon oft genug für diverse Vortrags- oder Aufsatzeinladungen wiederholt hatte, nämlich die Zusammenfassung seiner *idées mères* und seines politisch-philosophischen Werdegangs. Da er ein exzellenter Schriftsteller war, kann ein solches Unterfangen nur als redundanter Abklatsch erscheinen.

Umgekehrte stimmt: Ohne das instituierende gesellschaftliche Imaginäre als radikal schöpferisches wäre die radikale Einbildungskraft schwer nahvollziehbar und ohne dieses Begriffspaar wäre wohl auch Castoriadis' atemberaubender Kommentar zur *phantasia* bei Aristoteles nicht möglich gewesen.[12] Dazu kommen die schon seit langem in der Politik- und Philosophiegeschichte etablierten Ideen der Autonomie und der Revolution, die er in seiner radikalen Demokratietheorie zu dem zusammenfügte, was er nach einigen utopischen Ausführungen in *Le contenu du socialisme* das »Projekt der Autonomie« nannte.[13] Mit der Frage nach der Schnittstelle von Ethik und Politik in diesem revolutionären Projekt werde ich das Buch abschließen.

Ich werde davor aufzeigen, wie Castoriadis seine Systematizität unermüdlich am Leitfaden seiner Ontologie entlangführte, die er »Magmalogik« nannte, und wie er seinen interdisziplinären Ansatz bis zum Ende durchhielt.[14] Die Magmalogik ist nicht eine vereinheitlichende Logik für all diese durchaus heterogenen Seinsweisen, sondern eine Ontologie, die der Heterogenität aller bekannten Seinsweisen und ihren je spezifischen Logiken Rechnung trägt bzw. sie *nicht denkunmöglich* macht. Im Zentrum dieser Ontologie steht für Castoriadis ein Chiasma, das ebenso mit der Yin-Yang-Figur darstellbar ist. Das Chiasma verbindet das Unbestimmbare mit der Mengen- und Identitätslogik, die selbst von Unbestimmbarem durchzogen und damit letztlich aporetisch ist. Im Unbestimmbaren wiederum sind mengen-/identitätslogisch immer weitere Bestimmungen zu treffen, wobei es sich aber nicht erschöpfend bestimmen lässt. Die nicht restlos aufhebbare Unbestimmtheit inmitten der mengenlogischen Dimension des Seins zeigte er anhand der Grenzen der mathematischen Logik auf, die ihn nicht nur als Statistiker und Mathematiktheoretiker interessierten, sondern vor allem in Hinblick auf die Weiterentwicklung seiner neuartigen Ontologie (Magmalogik) – auch im Rahmen seiner Ontologie-Seminare.

Castoriadis war der Erfinder des Begriffs des *gesellschaftlichen Imaginären*, der mich auf Anhieb faszinierte und ohne den heute kein_e Sozial- oder Kulturwissenschafter_in auskommt,

---

[12] C. Castoriadis, »La découverte de l'imagination«, in: *Domaines de l'homme,* CL 2, Paris 1986, S. 327-363, dt. »Die Entdeckung der Imagination«, AS 3, S. 47-86.

[13] C. Castoriadis, *Über den Inhalt des Sozialismus*, AS 2.1.

[14] »Die gegenwärtige philosophische und wissenschaftliche Situation, die eine direkte Folge der wissensbezogenen Tätigkeiten der letzten 75 Jahre ist, gebietet eine Reflexion über die Seinsweise und die Organisationslogik folgender neuer Objekte: der Elementarteilchen und des kosmischen Feldes, der Selbstorganisation des Lebendigen, des Unbewussten und des Gesellschaftlich-Geschichtlichen, welche allesamt die ererbte Logik und Ontologie radikal in Frage stellen.« IIS, S. 457 (übers. v. A. Pechriggl; GII, S. 559)

ob er_sie Castoriadis kennt oder nicht.[15] Das gesellschaftliche Imaginäre ist ausnahmslos in allen (menschlichen) Gesellschaften anzutreffen, und ähnlich wie die Sprache, die Körper oder das Unbewusste ist es irreduzibel, nicht ableitbar von einem anderen gesellschaftlichen oder anthropologisch relevanten Phänomen. Castoriadis hat unmissverständlich erläutert, warum er nicht von »kollektiven Vorstellungen« spricht: Erst die gesellschaftliche Bedeutung oder Relevanz, welche Vorstellungen durch bestimmte Praktiken, Habituierungen, Diskursivierungen und Institutionen erlangen, machen sie zu gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen oder zu Bedeutungen *tout court*; erst durch diese erlangen Vorstellungen Bedeutung, werden signifikant, um einen Terminus aus der eben erwähnten Statistik zu bemühen.[16] Wir werden weiter unten sehen, wie das im Detail zu verstehen ist, und welche Implikationen das für unsere sozial- und kulturwissenschaftliche Begriffsbildung hat.

Castoriadis bleibt für mich nach über 30 Jahren einer der systematischsten und originellsten Philosophen des 20. Jahrhunderts und es wird noch lange, immer von neuem zu sehen sein, wie dieser Geist unser Denken, die Art des philosophischen und kulturwissenschaftlichen Nachdenkens verändert hat und weiter verändern wird. Er war nicht nur ein herausragender Universalgelehrter, wie sie nicht mehr existieren, sondern er war vor allem ein Revolutionär, und diese beiden Seiten waren untrennbar miteinander verwoben, ja sie sind die meist fließende, zuweilen aber auch klaffende Grundlage für sein unablässiges Benennen und Verschränken der Gegensätze. Auch das verbindet seine Haltung mit jenem taoistischen Zugang, den ich oben ansprach und den ich methodologisch mit der Figur des Chiasmas (χ) weiterzuführen suche.

Dass er zwar in ein Zeitalter der Revolutionen hineingeboren worden war, aber selbst an keiner großen Revolution teilnahm, war nicht nur eine weitere Tragik seines Lebens, es war wohl die *conditio sine qua non* seiner Revolution des Denkens. Denn wäre er Revolutionär geworden, wäre er nicht Philosoph geblieben, eine Tätigkeit, zu der er sich schon als Schüler hingezogen fühlte. Seine politische Urteilskraft und sein Engagement waren von seiner Gelehrtheit nicht beeinträchtigt, wie dies so oft der Fall ist. Castoriadis war auch deshalb der griechischen Antike verbunden, die er kannte wie seine Westentasche und jedenfalls besser

---

[15] Die Zahl der so genannten Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschafter_innen, die ohne Castoriadis zu nennen bzw. zu kennen, über das »gesellschaftliche Imaginäre« und das von diesem Begriff ausgehende »städtische Imaginäre«, das »politische Imaginäre« oder das »KZ-Imaginäre« *(»imaginaire concentrationnaire«)* schreiben, ist mittlerweile unüberschaubar, so sehr hat sich der Begriff eingebürgert.

[16] Als Mitglied und zeitweiliger Direktor der Statistik-Abteilung der OECD war er zwar ein Kenner dieser Disziplin, aber gerade als solcher wusste er genau, wie beschränkt ihre Aussagekraft und wie schamlos die Manipulationen durch die politische Oligarchie sind, die ideologisch und fast immer stümperhaft mit Zahlen jongliere.

als die meisten akademischen Gelehrten, die sich darauf spezialisiert hatten. In ihr fand er die Verknüpfung von Philosophie und Politik/Demokratie, ja den Keim dieser Verknüpfung, die er eigentlich als gemeinsame Hervorbringung beschrieb. Trotz seiner herausragenden Antikekenntnisse holte er bei den besten Antikeforscher_innen Rat, wenn er sich nicht sicher war.[17]

Sehen wir noch einmal zurück auf einige Episoden im Leben von Castoriadis. Er entstammte einer in Trapezunt, der heutigen Türkei lebenden griechischen Familie und wurde 1922 im damaligen Konstantinopel geboren. Drei Monate nach seiner Geburt flohen seine Eltern mit ihm vor der Vertreibung der Griechen durch die Türken und siedelten sich in Athen an. Vor bzw. während der deutschen Besetzung Griechenlands (1941-1945) trat er zuerst der Kommunistischen Jugend und dann der Partei bei, aus der er wegen seiner kritischen Haltung gegenüber den stalinistischen Tendenzen bald wieder austrat, um sich der trotzkistischen Internationale anzuschließen. Er wurde nach dem Krieg und der deutschen Besatzung, die er nur knapp überlebte, von drei Lagern verfolgt: Von den Leuten der stalinistischen KP Griechenlands, die einige seiner Kameraden töteten; von den mit den ultrarechten Royalisten verbündeten britischen Besatzern und von den Militärs, die nach dem Krieg eine Militärdiktatur zu errichten versuchten, was ihnen schließlich gelang. Ende 1945 floh er mit Unterstützung seines Vaters aus seinem Versteck in Athen und ging nach Frankreich ins Exil.[18]

Nachdem er in Athen Wirtschaftswissenschaften, Jura und Philosophie studiert hatte, war er im französischen Exil zum Mitarbeiter der OECD geworden. Daneben verfasste er unter diversen Pseudonymen revolutionäre Texte in einer Zeitschrift, die er mit seinem Kollegen Claude Lefort begründete und bis 1967 herausgab. Diese Zeitschrift war nach einem Ausspruch von Rosa Luxemburg benannt: *Socialisme ou Barbarie (SouB)*, Sozialismus oder Barbarei. Die schillernden und verwirrend zahlreichen Pseudonyme verwendete der noch nicht Eingebürgerte vor allem, um einer Abschiebung zu entgehen: Pierre Cardan (Cardano),

---

[17] Bei der Verteidigung meiner *thèse Corps transfigurés*, bei der Castoriadis seit knapp 2 Monaten nicht mehr am Leben war, wurde dieser von einigen Jurymitgliedern gewürdigt. So erzählte der Aristoteles-Spezialist Pierre Pellegrin, dass er sich immer geehrt fühlte, wenn Castoriadis ihn um Rat in der einen oder anderen spitzfindigen Frage bat. Der Althistoriker Vidal-Naquet, der für Castoriadis als Vorsitzender der Jury einsprang, erzählte über seinen regen Austausch mit dem Verstorbenen in Antike-Angelegenheiten (siehe dessen Vorwort zu Castoriadis' *Sur le* Politique *de Platon*, Paris 1999). Von den Seminaren zur Antike sei neben diesem veröffentlichten zum *Staatsmann (Politikos)* die Reihe von Seminaren hervorgehoben, die er von 1981 bis 1985 hielt und die posthum 2002-2011 unter dem Titel *Ce qui fait la Grèce* in drei Bänden erschienen sind.

[18] In dem genannten Interview mit K. v. Bulow sowie in einem Interview 1984 erzählt er, dass er einer der Passagiere des mythenbehafteten Schiffs *Mataroa* war, das viele später berühmt gewordene Griechen über Taranto ins Exil nach Frankreich brachte. Siehe auch »Paraskinion«, ET1 1984, https://www.youtube.com/watch?v=hs9ZsKj-o1k.

Pierre Chaulieu, Barjot, Jean-Marc Coudray, Jean Delvaux (ein Mönch, der 1595 wegen Hexerei enthauptet wurde), Marc Noiraud. Castoriadis, den seine Freund_innen Corneille[19] nannten, war lange auf der Flucht; ein Verfolgter, der unter diesem Status gewiss zu leiden hatte, insbesondere in der rigiden und hierarchischen akademischen Welt Frankreichs; doch ist mir nicht bekannt, dass er sich mit diesem Status identifiziert oder besonders darauf verwiesen hätte.

Bei aller Ambivalenz gegenüber Interviews war ihm das in den USA gängige Selbstouting mit den Worten »I identify as…« fremd, zumal er gerade als Psychoanalytiker mit der Veränderlichkeit und Fluidität von personaler Identität vertraut war. Ich sehe allerdings in der auf das gesamte Imaginäre ausgeweiteten Verschränkung zwischen Instituierendem und Instituiertem eine sublimierte Form dieses A/Topos: Die Frage nach der radikalen Veränderung im Kontext von Ent- und Verwurzelung; ja überhaupt stellt die Frage nach der Wurzel und damit nach der Physis (gr. für Wurzel) ein zentrales Motiv seiner Arbeit an der politischen wie auch psychoanalytischen Radikalität *(radix* lat. für Wurzel) und am »radikalen Imaginären« dar, der Wurzel revolutionären Handelns.[20]

Castoriadis sprach und schrieb aufgrund seiner Schulbildung und einer frankophonen Hauslehrerin perfekt Französisch, doch die Tatsache, dass er noch nicht französischer Staatsbürger war, verunmöglichte ihm lange Zeit eine universitäre Karriere in Frankreich.[21] Seine

---

[19] Nicht so sehr nach dem französischen Dichter (1606-1684), sondern, weil das die übliche Übersetzung von Cornelius ist.

[20] Eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte ist für eine_n Psychoanalytiker_in selbstverständlich.

[21] Die Verfahren für die mit einer akademischen Stelle verbundene Verbeamtung erforderten die Staatsbürgerschaft. Die Sichtung des Nachlasses zeigte, dass das französische akademische Milieu Castoriadis auch noch nach dem internationalen Erfolg seines Buches *Gesellschaft als imaginäre Institution* zu ignorieren tendierte bzw. ihn nicht als Quelle nannte, obwohl – wie vor allem die Geschichtsschreibung zeigt – seine Theorie des gesellschaftlichen Imaginären großen Einfluss auf dieses Milieu hatte. Einige von Castoriadis' politischen und intellektuellen Weggefährten sind davon auszunehmen, allen voran Edgar Morin und Vidal-Naquet, aber auch Michel Foucault, Nicole Loraux und Paul Ricœur. Castoriadis selbst hat sich dazu in der Öffentlichkeit nur lapidar geäußert, im Vordergrund stand seine polemische Kritik an den Autoren der so genannten Postmoderne bzw. dessen, was er die französische Ideologie nannte. Auch seine streitbare Art und die Zerwürfnisse in der Zeit von *Socialisme ou Barbarie*, die zu einer wüsten Polemik zwischen ihm und seinem langjährigen Weggefährten Jean-François Lyotard führten, sind Elemente für dieses Verstehen. Auf meine Frage, warum er nie zitiert werde, wenn seine Begriffe verwendet werden, antwortete er mit einem ironischen Lächeln: »C'est mon *Schicksal*«. Der Historiker François Dosse hat das besser zu verstehen versucht. In seiner großen Castoriadis-Biographie schreibt er dazu: »Wieso ein derartiges Aufmerksamkeitsdefizit? Wieso diese Wüstendurchquerung, im Laufe derer er mit einer Handvoll Gefährten aus *SouB* predigte, ohne wirklich vernommen zu werden? Und doch wurde dieser Randgänger, dieser *outsider* von dem Althistoriker Pierre Vidal-Naquet als Genie bezeichnet. Er sah in ihm einen großen Philosophen, mit dem er auf Augenhöhe über das antike Griechenland diskutieren konnte, für das er Spezialist war. Morin hat nicht aufgehört, ihn als einen Waffenbruder in ihrem gemeinsamen Kampf für eine bessere Welt zu bezeichnen. Er sah in seinem Freund einen »Titanen des Geistes« und einen »brünstigen Aristoteles«. Der Psychoanalytiker André Green, der nicht gerade zur Emphase neigt, vertraute seiner Kollegin Eleni Mangriotis an »niemals einen derart intelligenten Menschen getroffen zu haben: Die Strahlkraft seiner

politische Tätigkeit verband er mit einer politikphilosophischen Reflexion. *SouB* wurde zwar 1967 eingestellt, doch schon 1968 machte sich der starke Eindruck bemerkbar, den die Zeitschrift bei jüngeren Leser_innen hinterlassen hatte; einer der Slogans von Mai 68, den Cohn-Bendit verbreitete, nämlich »*l'imagination au pouvoir* (die Einbildungskraft an die Macht)«, geht auf Castoriadis zurück, den damals aufgrund seiner Pseudonyme tatsächlich nur wenige kannten.

Seine politische Biographie zeigt ihn als einen Menschen, der um und für die Freiheit aller kämpfte, eine positive Freiheit, die sich in deren Selbstbestimmung zu verwirklichen habe: Die Autonomie im Denken und die Autonomie im Handeln, die Autonomie der Einzelnen und die kollektive Autonomie sind dabei aufs engste miteinander verschränkt. Ich denke, dass diese konsequente Verknüpfung ihm die Entwicklung seiner folgenreichen Begriffe erst ermöglichte. Das soll nicht nur auf die Personalunion des Philosophen und Sozialwissenschaftlers mit dem politischen Aktivisten und Psychoanalytiker verweisen, des Theoretikers mit dem Praktiker, sondern auch auf seinen Außenseiterstatus. Durch seine interdisziplinäre Ausrichtung war er den Eliten einer Technokratie suspekt, die Exzellenz schon damals nur in der eingeengten disziplinären Expertise denken und anerkennen konnten, und deren szientistische Borniertheit inmitten von Vielwisserei Castoriadis als Teil des von ihm als heteronom beschriebenen Imaginären reflektierte.

Es kann also mit dem Ende der Zeitschrift und dem Beginn der 1970er Jahre zwar nicht von einer Abkehr vom politisch-revolutionären Projekt die Rede sein, doch er ändert seinen Stil sowie die Einschätzung der Art und Weise, wie die Revolution konzipiert und – zumindest ansatzweise – verwirklicht werden könnte. Er sah die Revolution in späteren Jahren nicht mehr als die von einem oder einigen wenigen ausgemalte Utopie, wie dies in *Le contenu du socialisme* noch tendenziell der Fall war, sondern als von vielen gewünschte, vorgestellte, gewollte und durch gemeinsames Handeln hervorzubringende. Für ihn blieb stets unbestritten, dass die Revolution der Organisation und klarer Institutionen bedarf und dass die herrschenden Eliten, die an einem oligarchischen Raubbausystem festhalten, von dem sie profitieren, ihre (Vor)herrschaft nicht freiwillig aufgeben. Doch wie diese Organisation einer gerechten und nicht mehr auf Ausbeutung von Menschen und Natur gründenden Gesellschaft genau

---

Intelligenz und die Stärke seiner Argumentation haben nie aufgehört, mich zu überraschen.« *Castoriadis. Une vie*, Paris 2014, S. 7, übers. v. A. Pechriggl. Heute steht es um die internationale Rezeption seines Werks ganz anders; sie umfasst 20 Sprachen, und die Auffassung, dass sie überschaubar sei, ist eine anglo- bzw. germanozentrische Illusion. Allein die Bibliographie der französischsprachigen Beiträge über Castoriadis umfasst an die 200 Seiten: http://agorainternational.org/fr/frenchworksa.html (Aktualisierungsstand 20.08.2020), die der spanischsprachigen an die 150 Seiten: http://agorainternational.org/es/spanishworks.html (Aktualisierungsstand 20.08.2021).

umzusetzen sei, müssen die Menschen, die die Revolution oder die politische Veränderung vollziehen, durch entsprechende Entscheidungsprozesse selbst bestimmen, das sei geradezu der erste Schritt in die effektive, nicht nur theoretisierte Freiheit.

Noch wichtiger aber ist in seiner veränderten Einschätzung der Revolution die Unberechenbarkeit ihres zentralen Elements, das er in der radikalen Veränderung des vorherrschenden gesellschaftlichen Imaginären ortete, allen voran der »zentralen imaginären Bedeutungen«. Am Beginn einer solchen Veränderung siedelte er eine massive psychosoziale Abkehr vom kapitalistischen Konsumimaginären und vom technowissenschaftlichen Allmachbarkeitsimaginären an. Besonders deutlich spricht er dies in seiner Einschätzung der ökologischen Krise aus. Auf die Frage von Pascale Égré, ob er ein Revolutionär sei, antwortet er in einem Interview 1992:

»Revolution bedeutet nicht, dass Blut fließt, der Winterpalast gestürmt wird etc. Revolution bedeutet eine radikale Transformation der Institutionen der Gesellschaft. In diesem Sinn bin ich gewiss ein Revolutionär. Doch für eine derartige Revolution bedarf es tiefgreifender Veränderungen in der psychosozialen Organisation des westlichen Menschen, seiner Haltung gegenüber dem Leben, kurz: seines Imaginären. Die Idee, dass der einzige Lebenszweck immer mehr Konsum und Produktion ist – eine ebenso absurde wie degradierende Idee –, muss aufgegeben werden; das kapitalistische Imaginäre einer pseudorationalen Pseudobeherrschung und unbegrenzten Expansion muss aufgegeben werden. Ein einzelnes Individuum oder eine Organisation kann bestenfalls vorbereiten, kritisieren, anregen, oder mögliche Orientierungen aufzeigen.«[22]

Der Stil ändert sich vor allem dahingehend, dass Castoriadis dem Unbestimmbaren nicht nur in seiner Ontologie gerecht zu werden sucht, sondern auch in der Art und Weise, wie er Begriffe bildet und Autor_innen behandelt: freier als vor seiner psychoanalytischen Ausbildung, nicht mehr so umfassend exegetisch und nicht – um es in Bezug auf die universitär vorherrschende philosophische Strömung zu formulieren – im neoscholastischen Debattenhoheits-Stil, den vor allem amerikanische und deutsche Philosophen (seltener Philosophinnen) pflegen, die sich zuweilen als nationale Dominanzdenker gerieren und medial auch so präsentiert

[22] »Révolution ne signifie pas les torrents de sang, la prise du palais d'Hiver etc. Révolution signifie une transformation radicale des institutions de la société. En ce sens je suis certes un révolutionnaire. Mais pour qu'il y ait une telle révolution, il faut que des changements profonds aient lieu dans l'organisation psychosociale de l'homme occidental, dans son attitude à l'égard de la vie, bref dans son imaginaire. Il faut que l'idée que la seule finalité de la vie est de produire et de consommer davantage – idée à la fois absurde et dégradante – soit abandonnée ; il faut que l'imaginaire capitaliste d'une pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle, d'une expansion illimitée, soit abandonnée. Cela, seuls les hommes et les femmes peuvent le faire. Un individu seul, ou une organisation, ne peut, au mieux, que préparer, critiquer, inciter, esquisser des orientations possibles. » C. Castoriadis, »La force révolutionnaire de l'écologie« in: *Écologie et politique*, EP VII, Paris 2020, S. 194 (übers. v. A. Pechriggl).

werden. Das heißt nicht, dass Castoriadis aufgehört hätte, so präzise, scharfsinnig, kenntnisreich und umsichtig wie möglich zu argumentieren und zu arbeiten. Er argumentierte allerdings nicht sosehr, oder jedenfalls nicht nur, um des Argumentierens willen oder um auf der Seite des stärkeren Arguments zu stehen, sondern um seine Auffassung von Wahrheit und Revolution voranzubringen. Dabei war es seit den Anfängen der Philosophie, nicht nur der Sophistik, eine wichtige Praxis, dem schwachen Argument zu helfen. Diese Praxis pflegte auch Castoriadis, zumal er neue Einsichten eröffnete. (Zu Beginn einer neuen Einsicht sind die Argumente für den Blickwinkel, den diese eröffnet, noch schwach im Vergleich zu jenen, welche die etablierten Dogmen stützen.)

Eine kapitalistisch verwaltete Wissenschaftlichkeit ist mit ihren Messungsmaschinerien seit Jahrzehnten das Hauptinstrument im System der Entfremdung und Ausbeutung von Mensch und Natur. Diese Entwicklung vollzog sich in seinen Augen nicht nur trotz, sondern gerade auch wegen der technischen und vor allem medizinischen Fortschritte, die jede Kritik im Keim ersticken (wer möchte nicht von einer schweren Krankheit geheilt werden? Castoriadis selbst erkrankte schwer, als er knapp über 50 war). Er zeigte dabei die Hybris des vom Wachstums- und Gewinnmaximierungsdiktat angekurbelten Imaginären auf, das sich weitgehend unwidersprochen zu immer surrealeren Gebilden aufbläht. Sein letzter von ihm für die Publikation vorgesehener Text ist eine bis heute aktuelle Kritik dieser Ausbeutungsspirale und erschien kurz nach seinem Tod unter dem Titel »La ›Rationalité‹ du capitalisme«. Darin bezieht er sich auf den Begriff der instrumentellen Vernunft von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, um daran genau das Gegenteil der Vernünftigkeit aufzuzeigen.[23]

Die Psychoanalyse faszinierte Castoriadis schon früh. 1964 wurde er Mitglied der von Lacan begründeten *Société Psychanalytique de France* und 1969 beteiligte er sich, mehr im Hintergrund, an der Abspaltung von Lacan und der Gründung des *Quatrième groupe* durch seine damalige Ehefrau Piera Aulagnier sowie François Perrier und Jean-Paul Valabrega.[24] Ab 1973 arbeitete er als Psychoanalytiker in freier Praxis. 1980 wird er – fünf Jahre nach Erscheinen von *Gesellschaft als imaginäre Institution* – als *directeur d'études* für das PhD-Studium

[23] Revue internationale de psychosociologie. La Résistible Emprise de la rationalité instrumentale, 8/1997, S. 31-51, dt. Archiv für die Geschichte des Widerstandes und der Arbeit, 16/2001, S. 425-446, AS 6. Die bei Adorno und Horkheimer überbordende Vernunftkritik im Sinne des gerade in der aktuellen Pandemie so fatal sich auswirkenden Vernunft- und Wissenschaftsbashings war nicht sein Ziel, sondern eine differenziert/differenzierende Hinterfragung der vorherrschenden Bedeutung von Vernunft und Wissenschaft.

[24] Es ging dabei vor allem um die »*Passe«,* also die Frage nach der Graduierung der künftigen Psychoanalytiker_innen. Während Lacan alle Graduierungsverfahren kontrollieren wollte, pochten Aulagnier, Perrier und Valabrega auf faire und transparente Verfahren mit gewählten Gremien. Lacan wich nicht – die anderen gingen. https://www.quatrieme-groupe.org/histoire/fondation (13.112.2020).

»Philosophie et Sciences Sociales« an die EHESS[25] berufen, wo er bis zu seiner Pensionierung 1995 neben Jacques Derrida und Louis Marin Philosophie lehrte und bis Mitte 1997 seine Doktorand_innen betreute. Castoriadis hatte sich durch seine Bewerbung um die späte akademische Anerkennung bemüht; seine psychoanalytische Praxis führte er nachmittags weiter. Ohne diese klinische Erfahrung hätte er vieles, was nun im Zentrum seines Begriffsgefüges steht, nicht denken können.

In zahlreichen Interviews und Aufsätzen hat Castoriadis seinen intellektuellen und biographischen Werdegang erzählt, mir ist jedoch keine Ausführung zu ihm als Lehrer bekannt, weder von ihm noch von anderen, obwohl er wiederholt auf die Relevanz der Bildung und Erziehung für das Projekt der Autonomie verwies. Von 1981 bis 1994 hielt er ein Seminar an der EHESS ab, das zwischen November und Mai fast jeden Mittwoch zwischen 11 und 13 Uhr stattfand und als Vorlesung angelegt war: Er trug dort stets schriftlich vorbereitete Ausführungen zum jeweils für ein Studienjahr angekündigten Thema vor und ließ ab und an am Ende der Vorlesung Raum für eine Diskussion. Ein kleineres Seminar für die Doktorand_innen, wie bei Derrida, gab es nicht; Castoriadis führte aber vor allem gegen Ende der Arbeiten lange Einzelgespräche mit den PhD-Kandidat_innen. Insgesamt interessierte ihn die Betreuung von Studierenden gewiss nicht mehr als seine anderen Tätigkeiten. Seine Aufgabe sah er mehr in der Vermittlung seiner Methodologie und seiner ausgefeilten philosophisch-politischen Botschaften, ja ihrer Verkündung, ganz im Sinne des *professer*.[26] In diesem Sinne gehörte er einer schon damals im Verschwinden begriffenen Welt an. Er fand sich schwer zurecht in der

---

[25] Die *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (EHESS) wurde von Claude Lévi-Strauss und anderen als eine Graduiertenschule für PhD-Studien gegründet. An dieser Reformuniversität wurden die berufenen Habilitierten nicht *professeurs* sondern *directeurs d'études* genannt, also Dissertationsbetreuer. *Sciences Sociales* war damals eine im französischsprachigen (wie auch im anglophonen) Kontext neue Bezeichnung, die Studien wie Geschichte, Geographie, Ökonomie, Linguistik, Literatur, Philosophie, Ästhetik, Politik, Soziologie sowie Sozialanthropologie… umfasste und die an der EHESS bestmöglich miteinander verbunden werden sollten. Eine der neueren, aus dieser Interdisziplinarität hervorgegangenen »Disziplinen« war die historische Anthropologie, insbesondere die der Antike im *Centre Louis Gernet* der EHESS, wo auch an der Geschichte des Imaginären im Anschluss an Castoriadis gearbeitet wurde. Die New School of Social Research in New York, an der Lévi-Strauss während seiner Zeit im Exil arbeitete, war Vorbild für die Gründung der EHESS. Die *Sciences Sociales* werden meist mit den *Sciences Humaines (Humanities)* verbunden. Die Bezeichnung *Sciences Culturelles* für Kulturwissenschaften hat sich nicht durchgesetzt, zuweilen ist aber von *Sciences de la Culture* die Rede, eine Übersetzung der germanophonen Kulturwissenschaften, die sich am ehesten als Bezeichnung der – auch stark von der Semiotik und der Analyse des gesellschaftlichen Imaginären geprägten – Erforschung der Wissenschaftskulturen bzw. der »politischen Kultur« durchgesetzt hat. Siehe die Disziplinen der EHESS heute: https://www.ehess.fr/fr/doctorat-spécialités (09.08.2020). Die *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* legt zum 100. Todestag von Castoriadis eine Jubiläumsnummer auf, was die Relevanz seines Werks für die Verbindung von Kultur- und Sozialwissenschaften aufzeigt.

[26] Ich erinnere Castoriadis einserseits als geschäftigen, ja chronisch gestressten Mann, der immer viel zu viel zu tun zu haben schien, andererseits als ruhig und geduldig zuhörenden Lehrer, der lange überlegt, bevor er etwas sagt, dazwischen als geselligen Menschen, der auch noch in höherem Alter auf Partys ging und mit uns trank und lachte.

nahenden Jahrtausendwende, für die er den unaufhaltsamen »Anstieg der Bedeutungs- und Belanglosigkeit«[27] und einen »allgemeinen Konformismus« konstatierte. Diese Welt war für ihn etwas liberaler als die vorige, technowissenschaftlich entzauberter und philosophisch wie auch politisch ambitionslos. Castoriadis beklagte vor allem eine grassierende politische Apathie der Regierten, die mit resignierter Gelassenheit ihre Beherrschung hinnehmen, weil ihnen Wohlstand im Reich des uneingeschränkten Konsums gesichert und versichernd scheine. In dieser Diagnose ersetzt der Konsum die herkömmliche Religion als Opium des Volkes bzw. gesellt sich ihr hinzu, denn der religiöse Glaube an das technowissenschaftliche Allmachbarkeitsimaginäre habe den an frühere Gottheiten abgelöst.

Politische Einstellungen und Haltungen sind nicht logisch-systematisch zu erklären, doch sie bedürfen – ebenso wie andere Einstellungen in einer der Aufklärung verbundenen Welt – der Begründung, des *logon didonai*, das nicht nur der Nachvollziehbarkeit von Handlungen, sondern auch der Wissenschaftlichkeit als solcher zugrunde liegt. In diesem Spannungsfeld zwischen letztlicher Unbestimmbarkeit von Haltungen und Geschmäckern einerseits, Begründbarkeit und systematischer Argumentation im Zuge von politischem Handeln andererseits werde ich Castoriadis als Philosophen und als politischen Denker diskutieren. Mit dieser Unterscheidung zwischen »Philosoph« und »politischem Denker« möchte ich keine Kluft fixieren, die Castoriadis zeitlebens bewusst war und die er stets zu überbrücken suchte. Am deutlichsten kam dieses Bewusstsein in seiner Unzufriedenheit über den Untertitel zur deutschen Ausgabe von *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie* zum Ausdruck. Dieser Untertitel scheint in der französischen Originalausgabe nicht auf, er wurde vom deutschen Verlag aus verkaufstechnischen Gründen hinzugefügt. Castoriadis bedauerte, dass dieser Untertitel missverständlich sei und suggeriere, dass seine Philosophie nicht philosophisch, sondern politisch sei; ihm ging es philosophisch aber darum, eine eigene Philosophie, zum Teil auch eine Philosophie der Politik und allenfalls eine

[27] *La montée de l'insignifiance* war der Titel des 5. Bandes der *Carrefours du Labyrinthe*, in dem er diese harsche Kritik der Kultur seiner Zeit vorbrachte, allen voran der politischen Kultur Frankreichs und der anderen »Pseudodemokratien« – von den anderen Regimen ganz zu schweigen, denn dass jene diesen vorzuziehen seien, blieb nicht unerwähnt. Für Castoriadis zählte vor allem, dass die Menschen zu besseren Regimen fähig seien. Es war ihm ein Greuel, dass sich schon damals Lehrende der Philosophie möglichst auf das niedrigste Niveau der anwesenden Hörer_innen zu begeben hatten, damit sie diese »dort abholen, wo sie stehen« (wehe die Konsument_innen dieser Art von Unwissen müssen sich in eine wie auch immer geartete geistige Bewegung setzen): Er hat sich eigentlich nicht darauf eingelassen und wer nicht mitkam, musste eigenständig aufholen oder eine andere Veranstaltung besuchen. Die EHESS war vor allem eine Hochschule für Graduierte ohne den geringsten Zwang, irgendwelche »Scheine« zu machen, auch von der Studienplatzbewirtschaftung, die nunmehr die »kleinen Fächer« (mit wenigen Studierenden) in die Knie zwingt, waren die Universitäten damals noch relativ weit entfernt. In Frankreich fiele es aber bis heute keiner Universitätsleitung ein, ein Philosophie-Institut zu schließen. Der für den Band 5 der CL namengebende Aufsatz »Der Anstieg der Bedeutungslosigkeit« ist nun in AS 1 abgedruckt.

Philosophie *in Hinblick auf* eine bessere Politik vorzulegen.[28] Ich möchte an diese Differenz erinnern, damit eben das nicht vergessen wird: dass sie ihm bewusst war, und dass er sie, wo immer sie ihm als Kluft begegnete, zu überbrücken suchte.

Die hegelo-marxistischen Illusionen von der Theorie-Praxis-Versöhnung waren seine Sache nicht, vielmehr vermochte er die kritische Distanz beizubehalten, derer es bedarf, um sich beständig von bestimmten Dogmen zu emanzipieren. Hier findet sich die methodologisch wichtigste seiner *idées mères*, die er mit der unauflösbaren Verknüpfung von Philosophie und Demokratie in Verbindung brachte: die bereits erwähnte Selbstinfragestellung als Grundhaltung in einer der Autonomie verbundenen Gesellschaft.

Wie ich im ersten und im letzten Kapitel zeigen werde, war Philosophie für Castoriadis eine Angelegenheit im Zeichen des Denkens im Allgemeinen, sie war weder als politische noch als theoretische oder praktische und schon gar nicht als amerikanische, kontinentale oder national markierte zu spezifizieren – auch nicht als phänomenologische oder analytische. Philosophie bestand für ihn nicht nur darin, Begriffe und Begriffsgefüge zu bilden. Insgesamt ging es ihm philosophisch darum, das Denkbare zu denken oder zumindest es denkbar zu halten, das heißt nichts Denkbares undenkbar zu machen. Die Politik war für ihn eine radikal andere Art von Tätigkeit, die zwar von den Erhellungen der Philosophie profitieren könne, die aber nicht von der Philosophie letztbegründet, legitimiert oder gar angeleitet werden könne bzw. müsse.

Auf die Schriften von Castoriadis stieß ich im Jahr 1987.[29] Während meines Philosophie- und Politologiestudiums in den 1980er Jahren war zwar von politischen Ideen die Rede, es gab in der Politologie sogar ein eigenes Fach »Politische Ideengeschichte«, das hauptsächlich die philosophische Seite der Politikgeschichte abdeckte und den Ideen eine gleichsam stellvertretende Macht im Bezug zu den Institutionen zuschrieb, von » Imaginärem« oder von für die Kultur konstitutiven Vorstellungen war dabei nie die Rede, geschweige denn von den psychischen Aspekten des bzw. im Politischen, die bestenfalls über die Sozialpsychologie und Freuds Beitrag zur Kulturtheorie gestreift wurden. Das Einzige, was in die Nähe dieser Dimension kam, war Gramscis Begriff der »*cultura politica«,* der in den 1960er Jahren von

[28] C. Castoriadis, »Denken im Aufbruch«, Interview mit A. Pechriggl, *Monatszeitschrift* 51/1990, http://contextxxi.org/denken-im-aufbruch.html. Castoriadis wollte auch nicht mit Leo Straus, dem rechtskonservativen Star der »politischen Philosophie« in einen Topf geworfen werden.

[29] Sowohl Ludwig Nagl als auch Urs Richli stellten damals in ihren Lehrveranstaltungen am Institut für Philosophie der Universität Wien die Grundzüge der Philosophie von Castoriadis vor, während Michael Benedikt sich etwas sporadischer auf Castoriadis bezog.

Sidney Verba und anderen weiterentwickelt wurde.[30]

Mit der Lektüre von *L'institution imaginaire de la société* eröffnete sich mir also eine neue Welt des Denkens und Begreifens: Da war es jemandem gelungen, die Wirklichkeit des Imaginären zu ermessen und den ontologischen Bruch zwischen Vorgestelltem und Materiell-Gegenständlichem im Bereich des »Gesellschaftlich-Geschichtlichen« mit einem durchwegs kohärenten Begriffsgefüge zu überbrücken, ohne dem idealistischen Märchen von der Stellvertretung des realen Seins durch die Ideen aufzusitzen.[31] Die Wirkmächtigkeit von Ideen wie Freiheit oder Gerechtigkeit, von Fortschritt oder Allmacht Gottes, von Geschichtsdeterminismus oder revolutionärer Praxis liegt in der psychischen Kraft der Imagination, der Vorstellungskraft und der affektiven Besetzung von bestimmten zu Bedeutungen verbundenen Vorstellungen und Praktiken des Kollektivs. Diese Auffassung war nicht neu, sie war schlicht revolutionär. Die einfältige Widerspiegelungstheorie im Basis-Überbau-Modell hatte ausgedient und war einer lebendigen Philosophie gewichen, die der einfallsreichen, kreativen, zuweilen subversiven und Wirklichkeit neu instituierenden Praxis des Demos Rechnung trug. Castoriadis war damals – gemeinsam mit Lefort – der einzige universitär rezipierte Philosoph aus der Nachfolgegeneration der radikaldemokratischen Denker_innen John Dewey, Aleksandra Kollontai und Rosa Luxemburg, der seine radikaldemokratische Einstellung explizit und konsequent beibehalten hat. Jacques Rancière wurde noch kaum rezipiert und die meisten anderen hielten sich von der Analyse der explizit politischen Sphäre fern, verstiegen sich in postmodernen Relativierungen oder hatten sich der Ideologie totalitärer Regime im Osten Europas unterworfen, mit denen sie – entweder aus Naivität oder aus narzisstischer Not *against all odds* – sympathisierten, ohne später jemals die Häme zu erfahren, mit der sie jede_n unerbittlich überzogen, der als junger Mensch der Nazipropaganda oder der kapitalistischen Ideologie aufgesessen war. Selbst Arendt befand sich in dieser Zeit des Kalten Krieges noch fest in den Rezeptionsnetzen der Konservativen, vor allem an den Instituten für Politikwissenschaften.

Nicht nur, weil Castoriadis sich maßgeblich auch auf Frauen bezog (auf Aulagnier, Luxemburg und Kollontai, kritischer auf Arendt), sondern auch, weil er immer wieder die

[30] Die britischen *Cultural Studies*, die diesen Gramsci-Bezug ausbauten, wurden in der Politologie damals weder in Wien noch in Florenz rezipiert, Gramsci sehr wohl, wobei im deutschsprachigen Raum die Rezeption seiner *società civile* jene der *cultura politica* überschattete.

[31] Dieses Märchen und seine Wirkmächtigkeit korreliert vielleicht nicht nur mit dem, was Castoriadis »psychiche Monade« nennt, sondern auch mit dem aufgeblähten Neocortex des Menschen, aber es wird weder seiner ungeselligen Geselligkeit, noch der körperlichen Verfasstheit seines Daseins gerecht, auch nicht den sozial- und naturwissenschaftlichen Anforderungen an die Begriffe der philosophischen Anthropologie.

revolutionäre Kraft der feministischen Bewegung hervorhob und vor allem, weil er sich auch für queer-feministische Ansätze interessierte, ohne sie unbedingt zu teilen, kann ich Agnes Hellers Behauptung, Castoriadis hätte die Tatsache des Ausschlusses der Frauen und Sklaven aus der Demokratie, also aus der Regierung des Demos negiert, nicht nachvollziehen (ich komme am Ende des Buches darauf zurück).[32] Seine Bewunderung für die Athenische Instituierung der Demokratie galt dem Prinzip der kollektiven Selbstregierung und nicht dem Ausschluss der Frauen, Sklaven und Metoiken aus diesem Kollektiv – ein Ausschluss, der ihr in dieser konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Formation immanent war, aber nicht dem demokratischen Prinzip als solchem (ich zeigte früh anhand der Französischen Revolution auf, dass das Gegenteil der Fall ist). Eben dieses Prinzip war es, das Castoriadis in den späteren Formen radikaler und durchaus inklusiverer Demokratie wiederfand.
Selbstverständlich hat seine Marxkritik nicht sofort alle Marxist_innen überzeugt. Durchschlagend waren seine Überlegungen zur Marx'schen Aporie zwischen Geschichtsdeterminismus und revolutionärer Praxisphilosophie (GII Kap. I.4) und vor allem sein Aufsatz »Von Marx zu Aristoteles, von Aristoteles zu uns«,[33] in dem er seine Marxkritik mit einer Analyse der Gerechtigkeitstheorie in der *Nikomachischen Ethik* verband. In den politischen Schriften von Castoriadis ist vor allem die libertär-anarchische Wendung des systematisch weiterentwickelten Autonomiebegriffs sowie die Analyse der erfindungsreichen Praxis unterschiedlicher revolutionärer Bewegungen[34] bemerkenswert, die auch Michel de Certeau für seine Arbeit zum Handlungsbegriff inspiriert hatte.[35] Schließlich ist es die Verbindung von Psychoanalyse und Kulturphilosophie im Begriff des gesellschaftlichen Imaginären, noch virulenter in jenem des instituierenden Imaginären, die dieses Denken heute interessant macht.

---

[32] A. Heller, »Von Castoriadis zu Aristoteles, von Aristoteles zu Kant, von Kant zu uns«, in: A. Pechriggl, K. Reitter, *Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornelius Castoriadis*, Wien 1991, S. 174-188.

[33] C. Castoriadis, »Von Marx zu Aristoteles, von Aristoteles zu uns« in: *Durchs Labyrinth*, Frankfurt a.M. 1981, S. 231-276.

[34] Ich spreche hier nicht von den reaktionären Bewegungen, für die zuweilen auch das Adjektiv »revolutionär« bemüht wird, beispielsweise von Martin Heidegger, der die Nazi-Bewegung für revolutionär hielt. Wichtig sind für Castoriadis die radikaldemokratischen Bewegungen und Aufstände, welche sofort Formen der kollektiven Selbstregierung und Arbeiterselbstverwaltung instituierten (Ungarn 1956, 1968), der Beginn der Französischen Revolution sowie der Beginn der Russischen Revolution, bevor sie von der Partei der Bolschewiki vereinnahmt wurde. Noch 1991 skizziert er seine Einschätzung einer sinnvollen Rätedemokratie unter den Bedingungen einer verfassungsgemäßen Rechtsstaatlichkeit: »Les problèmes d'une démocratie des conseils«, in: EP IV, QD 2, S. 389-395. Siehe unten Teil III.

[35] M. d. Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988.

Fasziniert von seiner radikalen Kritik am tradierten Geschichtsdeterminismus, die er weitgehend mit Arendt teilte, und seiner »institutionalistischen« Auffassung von Geschlecht, konnte ich den offenen Sinnhorizont dieses Denkens für meine Auseinandersetzung mit Veränderung und dem Zeitbegriff, die ursprünglich von Ernst Bloch und Walter Benjamin ausgegangen war, weiterentwickeln, ohne die Leiblichkeit radikalkonstruktivistisch ausblenden oder gar verleugnen zu müssen. In meiner von Castoriadis betreuten Arbeit *Corps transfigurés*[36] über die »Schichtungen des geschlechtsspezifischen Imaginären« versuchte ich einerseits die erwähnten Hypostasierungen der Weiblichkeit als »Projektionsimaginäres der Weiblichkeit« *(imaginaire-écran de la féminité)* im Rahmen dessen, was ich das transzendente Imaginäre nenne, anzusiedeln und zugleich den umfassenderen Begriff des gesellschaftlichen Imaginären zum Körper hin zu vertiefen. Das drängte sich in Bezug auf die Geschlechtlichkeit geradezu auf. Ich stieß dabei auf die nicht nur vorstellungsgenerierende *vis formandi* der Einbildungskraft, sondern auf eine psychosomatische *vis formandi* und auf das Psyche-Soma des Menschen als »aporetische Einheit«. Von da aus begann meine kritische Weiterführung von Castoriadis' Begriff des Psyche-Soma, die ich im 2. Kapitel des vorliegenden Buches ausführe, und die mich schließlich auf den kreativen Aspekt des transfigurierenden Körpers als *res extendenda* führte. Ohne Castoriadis wäre ich niemals auch nur in die Nähe solcher Begriffsfügungen gekommen, die nicht in seinem Betätigungsfeld lagen, deren frühe Entwicklungen er aber wohlwollend begleitete, ja zu denen er mich Anfangs durchaus ermutigte.

Das vorliegende Buch ist, wie bereits angemerkt, keine philologische Exegese, obschon einige Kapitel während meiner Mitarbeit an der posthumen Herausgabe einiger Seminar-Transkripte von Castoriadis entstanden und sehr ins Detail gehen. Es ist auch keine Kritik im Sinne der »Kampfplätze der Philosophie« (Kurt Flasch). Schon gar nicht ist es eine Einführung, obschon manche Aufsätze, die ich darin teilweise aufgenommen habe, durchaus beim Einstieg in dieses auf den ersten Blick sehr komplexe Denken im Sinne eines Heranführens hilfreich sein können.[37]

Der hier gewählte Zugang zu Castoriadis ist also zuweilen ein kritischer,[38] vor allem aber steht er im Zeichen einer Vertiefung und Weiterführung seines Denkens und seiner Ontologie.

---

[36] A. Pechriggl, *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres*, 2 Bände, Paris 2000.

[37] Siehe hierfür M. Hagemeier, *Dem Chaos eine Form geben. Eine Einführung zu Cornelius Castoriadis*, Norderstedt 2014, ein Buch, das einen guten Überblick unter Einbeziehung der meisten Schriften, auch der Französischen, gibt.

[38] Unsere Auseinandersetzungen im Feld der herrschaftskritischen Geschlechteranthropologie waren vor allem von Uneinigkeiten bezüglich der Wirkmächtigkeit der somatisch-anatomischen Geschlechtsmerkmale sowie der

Im ersten Kapitel werde ich diese Ontologie, also die Magmalogik, kurz skizzieren, doch sie findet in jedem Kapitel ihre Anwendung und an bestimmten Stellen führe ich sie anlassbezogen weiter. Auch wenn die Magmalogik bis auf weiteres hinreichend sein mag, betone ich neben den schöpferischen und imaginären Elementen insbesondere den Aspekt der Leiblichkeit und jenen der Emergenz im und durch das Handeln, das den menschlichen Körper in seiner Spezifizität voraussetzt, verändert und aufs Spiel setzt. So begann ich seit 2005 immer expliziter und systematischer, mich auf die Verwendung der methodologischen Figur des Chiasmas zu konzentrieren.[39] Diese meines Wissens nirgends systematisch eingesetzte Begriffsfigur erlaubt es nicht nur, begriffliche Gegensatzpaare miteinander als produktives Spannungsfeld zu verschränken, aus dem heraus neue Begriffsfelder entwickelt werden können, sie ist auch die methodologische Figur, die Ontologie und Erkenntnistheorie als untrennbar miteinander verwoben über dieses Begriffsmobile ins Werk zu setzen vermag. Als *ontognoseologische Figur* hebt das Chiasma den begrifflichen Unterschied zwischen Sein und Erkennen ebenso wenig auf, wie jenen zwischen Theorie und Praxis oder zentrale Gegensatzpaare, auf denen das Chiasma geradezu herakliteisch aufbaut.[40] In ihm sind auch Logik/Logos und Phantasie/Einbildungskraft miteinander verwoben, und so ist es als aktives, das Denken ins Werk setzendes Begriffswerkzeug geeignet, jenem von Castoriadis aus dem Hinter- bzw. Untergrund philosophischer Begriffsbildung geholten Unbestimmbaren, sowie der *vis formandi* als schöpferischer Kraft, angemessener Rechnung zu tragen als eine »Ontologie« oder eine »Logik«, und sei es eine nicht-deterministische. Darüber hinaus lässt diese Figur, wird sie richtig eingesetzt, das Unbestimmbare wie auch das Unbewusste zur Wirkung kommen, ja zuweilen aktiv in Erscheinung treten.

Bei Castoriadis ist das Chiasma vor allem implizit am Werk, und zwar in der Metapher der *carrefours du labyrinthe* (Kreuzungen im Labyrinth). Es ist auch in seiner je spezifischen

---

Relevanz der zweigeschlechtlichen Fortpflanzung für die Instituierung des Geschlechterimaginären und der gesellschaftlichen Geschlechterherrschaftsverhältnisse geprägt. Dazu kam, dass ich das »anonyme Kollektiv« als Subjekt des instituierenden Imaginären etwas genauer bestimmt wissen wollte; er pochte dagegen, bei aller Bestimmbarkeit einzelner Gruppen etc., auf dem allgemein anonymen Charakter des instituierenden Kollektivs als Ganzem, den ich nun in Kap. I.3 mit dem städtischen Imaginären und mit Benjamin verknüpfe, wodurch die Anonymität für mich konkreter Sinn macht. Für die Diskussion ad Geschlecht, siehe Kap. III.1.

[39] A. Pechriggl, *Chiasmen*, Bielefeld 2006, Einleitung. Das Chiasma findet sich bei posthegelianischen Autoren wie Adorno, Heidegger (Geviert) oder, schon ein wenig expliziter aber nicht systematisch-methodologisch, bei Maurice Merleau-Ponty.

[40] In der Folge verwende ich den Ausdruck gnoseologisch statt erkenntnistheoretisch, wenn ich diese Dimension mit der ontologischen Dimension verbinde (beide Male die eingedeutschten griechischen Termini). Castoriadis hatte den Term *gnoséologie* für Erkenntnistheorie der im Französischen dafür oft gebräuchlichen *épistémologie* vorgezogen, weil diese korrekter die Wissenschaftstheorie bezeichnet.

Verschränkung der Gegensätze zu finden, die er damit über die Dialektik der Aufhebung hinausführt, ähnlich wie Derrida, obschon nicht leicht mit diesem vergleichbar. Doch seine Haltung gegenüber Metaphern und Begriffsfiguren ist ambivalent: Einmal war es nicht nach seinem Geschmack, wenn in der Philosophie zu viele Bilder, Figuren oder Metaphern verwendet werden, ein anderes Mal setzte er das Labyrinth und die Kreuzungen in ihm als *die* zentrale Metapher seines Denkens ein.[41]

Ich hatte lange Zeit nicht vor, eine Monographie zu Castoriadis zu schreiben, doch entstanden auf Anfrage von Kolleg_innen immer mehr Aufsätze, die ich aus einer Mischung von eigenen Weiterführungen bestimmter Aspekte seines Denkens und einer genaueren Rezeption seiner Texte bzw. Seminare verfertigte. Nun schien mir der Moment geeignet, diese Aufsätze nach mehr oder weniger umfangreicher Bearbeitung in einem solchen Buch zusammenzuführen und damit zu einer systematischeren Rezeption der Philosophie von Castoriadis vor allem im deutschsprachigen Raum beizutragen.

Zwar waren die Anlässe, zu denen ich die erwähnten Aufsätze verfasste, teilweise kontingent und unterschiedlich, ich versuchte jedoch stets jenen Aspekten im Denken von Castoriadis auf den Grund zu gehen, die mich philosophisch gerade am meisten interessierten.[42]

Das Buch gliedert sich in drei Teile, die kurz mit *Logos, Psyche-Soma* und *Polis* betitelt werden könnten.[43] Der erste Teil rückt des Philosophen innovative und für die

---

[41] Er hätte das gewiss zu »klären« oder zu erläutern versucht, aber ich habe diese Frage erst nach seinem Tod aufgeworfen. Dass gerade die poetisch-bildhafte Passage in der Einleitung zum ersten Band von *Durchs Labyrinth* zu den meistzitierten von ihm gehört, mag als weitere Ironie des Schicksals erscheinen; ebenso, dass er alle darauffolgenden Bände seiner zu Lebzeiten veröffentlichten Aufsatzsammlungen mit dem Untertitel *Carrefours du labyrinthe* versah. In einem Gespräch, das ich 1990 mit ihm führte, kritisierte Castoriadis die Prävalenz der Metapher in der postmodernen Philosophie, und er fragte mich, was ich von Hans Blumenberg hielt, dem er interessiert skeptisch gegenüberstand. Ich ziehe für die philosophische *mise en scène* der Verschränkung von Gegensatzpaaren oder Gegensätzen das »Chiasma« den »Kreuzwegen des Labyrinths« vor, weil es keine Metapher mehr ist, sondern eine philosophische Begriffsfigur, zu der ich zwar beitragen, die ich systematisch weiterentwickeln und an der ich philosophisch partizipieren kann, die aber nicht der poetisch-subjektiven Sinnlichkeit der schmucken Metapher verhaftet bleibt.

[42] Zentral für die beständige Weiterführung meiner Auseinandersetzung war das internationale Forschungsnetzwerk »Imaginaire social et création/Gesellschaftliches Imaginäres und Schöpfung«, ein Zusammenschluss von Forscher_innen der Universitäten Brüssel/St. Louis, New York/Columbia, Klagenfurt, Ottawa, Paris/Denis Diderot, Stokholm/Södertörn sowie des IMEC und der Association Castoriadis, die sich seit über einem Jahrzehnt der Aufbereitung und Weiterführung der Ideen von Castoriadis widmen. Ich möchte mich bei diesem Anlass vor allem bei folgenden Mitgliedern dieses Netzwerks bedanken: Sophie Klimis, Laurent van Eynde, Florence Giust-Desprairies, Zoé Castoriadis und François Bordes, die in den letzten 20 Jahren die Tagungen des Forschungsnetzwerks beherbergten. Ihre anregenden Vorträge und unsere Diskussionen waren für dieses Buch ebenso wichtig wie jene von Philippe Caumières, Olivier Fressard, Stefano Profumi, Mats Rosengren, Stéphane Vibert und Sophie Wustefeld. Weiters bedanke ich mich bei Nikos Illiopoulos, Xavier Lemaire und Pascal Vernet, meinen damaligen Kollegen an der EHESS für ihre Unterstützung.

[43] Castoriadis wählte diese und andere griechischen Begriffe immer wieder zur Intitulierung von Abschnitten seiner Aufsatzsammlungen, um die »Bereiche« *(domaines)* oder Seinsweisen *(modes d'être)* zu kennzeichnen,

Sozialwissenschaften bahnbrechende Magmalogik und Ontologie der Veränderung sowie des gesellschaftlichen Imaginären zwischen Wirklichkeit, Imaginärem und Realem ins Zentrum. Darin untersuche ich zuerst die Rolle, die Castoriadis der Einbildungskraft als schöpferische *vis formandi* im Anschluss an Aristoteles und Kant beimißt. Er hatte seine Ontologie unter Bezugnahme auf die Mathematiker-Gruppe Bourbaki als »Magmalogik« bezeichnet, eine Logik, die wesentlich der Hervorbringung von radikal Neuem und der nicht auflösbaren Unbestimmbarkeit Rechnung trägt. Sie mündet in einer Wahrheitstheorie, in der Castoriadis »die unabschließbare Bewegung, das Denkbare zu denken« als Horizont einer philosophischen Tätigkeit bzw. einer wissenschaftlich argumentierenden Gemeinschaft setzt; und sie kann nicht abgelöst von den jeweils vorherrschenden, aber immer wieder neu instituierten gesellschaftlichen (imaginären) Bedeutungen verstanden werden.

Während Castoriadis auf der expliziten Ebene die Differenz zwischen instituierendem und instituiertem Imaginären betont (hierin an Emile Durkheims bzw. an Merleau-Pontys Unterscheidung zwischen instituierender und instituierter Gesellschaft bzw. Sprache anschließend), geht es mir darum, die in seinem Werk eher latent wirkende Dynamik von Destituierung, Instituierung und Konstituierung vor allem auch in Hinblick auf das revolutionäre politische Imaginäre genauer herauszuarbeiten.[44] Schließlich zeige ich anhand einer Verschränkung der Gesellschaftsphilosophie von Castoriadis mit Benjamins »Passagen-Werk«, wie der Begriff des instituierenden Imaginären für die Analyse der Stadt als anonymes Kollektiv fruchtbar gemacht werden kann.

Der zweite Teil widmet sich der bereits erwähnten aporetischen Einheit des *Psyche-Soma*, für deren Theoretisierung Castoriadis weniger bekannt ist als für seine frühe Bürokratiekritik, seine Theorie der kollektiven Autonomie und vor allem die des gesellschaftlichen Imaginären. Systematisch betrachtet erscheint dieses Thema allerdings der Schlüssel zu seinem Begriffsgefüge und zum Chiasma seines revolutionär/revolutionierenden Denkens. Als einen solchen Schlüssel versuche ich, die immer wiederkehrende Bearbeitung des Leib-Seele-Problems durch sein gesamtes Werk hindurch nachzuziehen und an der Schnittstelle von Freiheit und Heteronomie sowie Bedingtheit (nicht Determiniertheit!) einerseits, von radikal Unbewusstem (bzw. psychischer Monade) und Kultur (insbesondere gesellschaftlichem Imaginären) andererseits zu erhellen. Das Denken von Castoriadis ist nicht nur an diesen begrifflichen

---

die er darin behandelte. »Logos« verwendete er im weitesten Sinne von begrifflicher Sprache auch für ontologische Fragen (Magmalogik).

[44] Siehe zu dieser Trias: A. Pechriggl, »Instituierung, Destituierung, Konstituierung… und die de/formierende Macht affektiver Besetzung«, in: transversal 1/2007, eipcp.net/transversal/0507/pechriggl/de (20.08.2021).

Schnittstellen angesiedelt, es hat sie seit Erscheinen von *Gesellschaft als imaginäre Institution* auch mitgeprägt. Es geht mir in meiner Bearbeitung vor allem um den Primat des Psychisch-Kognitiven gegenüber dem Leiblichen bei Castoriadis, das heißt genauer, wie der Philosoph und Psychoanalytiker dem Leib zwar Rechnung zu tragen versucht, ihn dann aber wieder beiseiteschiebt.

Der dritte und letzte Teil schließlich widmet sich dem politischen Denken von Castoriadis, dessen Verschriftlichung in die 1940er Jahre zurückreicht. Im Mittelpunkt dieses Denkens steht wie erwähnt die Revolution, und es stellt sich die Frage, wie diese sich in sein Denken eingeschrieben hat. Was Castoriadis »das Projekt der Autonomie« nannte, wird hierfür über die auch verfassungstheoretisch relevante Frage nach einer radikal demokratischen und der Freiheit aller verbundenen Gesellschaft skizziert, wobei ich u.a. auf eher untergründige und bislang noch nie bearbeitete Verbindungen zur Demokratietheorie von Hans Kelsen verweise. Da Castoriadis in der ständigen Selbstinfragestellung, Selbstbestimmung und Selbstbegrenzung der Menschen die wichtigsten Aufgaben einer möglichst autonomen Gesellschaft sieht, werfe ich – entgegen Hellers Behauptung, der Philosoph hätte sich nicht für Ethik interessiert – die Frage nach der Verschränkung von Ethik und Politik in seinem Leben und Werk auf. Denn erst im Kontext dieser Verschränkung wird die abschließende Frage nach dem Subjekt der Revolution sinnvoll behandelbar.

Abschließend verweise ich auf die Verbindung zwischen »Ökologie und Revolution« (ein in den 1970er Jahren veröffentlichter Text von Castoriadis) bzw. von »Ökologie und Autonomie«, was die Aktualität seines Denkens noch zusätzlich unterstreichen soll. Castoriadis hat darin früh auf den Punkt gebracht, wie drastisch, ja katastrophal sich das zentrale spätkapitalistische Imaginäre der »technischen Allmachbarkeit« und der Profitmaximierung mit dazugehörigem Wachstumsdiktat auf die Menschen und ihre Lebensbedingungen auf diesem Planeten auswirkt. Mit seiner psychoanalytisch inspirierten Anthropologie hinterließ er uns dafür hilfreiche Instrumente der Erhellung, die von den Nachfolgegenerationen zunehmend aufgegriffen und politisch wie auch philosophisch weitergedacht werden.[45]

[45] Z.B. die Zeitschrift *International Social Imaginaries* (davor *Social Imaginaries*) oder M. Cervera-Marzal, E. Fabri (Hg.), *Autonomie ou barbarie*, Neuvy-en-Champagne 2015.

I Sein als Veränderung

Die Entdeckung des Imaginären zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie

Für eine Darstellung der Theorie des Imaginären bei Castoriadis werde ich, wie schon angekündigt, von seiner Theorie der Einbildungskraft ausgehen, die er als radikale oder primäre von der reproduzierenden Einbildungskraft unterscheidet. Er tut dies in expliziter Auseinandersetzung mit Aristoteles und Kant, um mit der Betonung der ontologischen (im Sinne von seinskonstitutiven) Dimension der Einbildungskraft über die Ansätze der beiden hinauszugehen. Radikal im ontologischen Sinn ist an dieser produktiven oder primären Einbildungskraft, dass sie *neue*, kausal nicht erschöpfend von Vorherigen ableitbare Vorstellungen, Bilder und Seinsformen hervorbringt. Sie ist gleichsam die begriffliche Wurzel des Neuen, also das, worin das Neue – und damit das Andere gegenüber dem Bestehenden Sein, das noch nie so Dagewesene – ins gesellschaftliche Sein kommt. Insofern Castoriadis sie selbst zum Keim und Ausgangspunkt seiner Gesellschaftsontologie und Erkenntnistheorie macht, kann mit Bernhard Waldenfels von einem »Primat der Einbildungskraft« gesprochen werden.[46] Er trug ihr – mit Hilfe der Psychoanalyse – aber nicht nur im umfassenden Feld der Ontologie und Erkenntnistheorie Rechnung, sondern vor allem in jenem der Gesellschafts- und Kulturphilosophie.

Der Mensch ist für ihn ein Wesen, das seine Welt einbildend bzw. »praktisch-poietisch« als »Imaginäres« hervorbringt, symbolisiert, institutionell, architektonisch etc. verwirklicht bzw. verkörpert und materialisiert, mit Hilfe von Ideen, Begriffen und Theorien weiter ausgestaltet und so fort. Das Imaginäre bezeichnet in diesem Sinn nicht nur die Welt der Bilder oder die – für Castoriadis durchaus wichtige – narzisstische Grundlagenillusion wie in Lacans Theorie der Ichbildung; auch ist es nicht mit dessen Begriff des Symbolischen zu verwechseln; vielmehr fasst Castoriadis das Symbolische und die Symbole als bereits instituierte, ja institutionelle Repräsentanten.[47] Das Symbolische bzw. die gesellschaftlich eingesetzten Symbole sind in seiner Theorie auf der Ebene des Signifikantengefüges angesiedelt, dessen Referent das Imaginäre ist, wobei die beiden Ebenen ständig ineinander übergehen und einander hervorbringen. Genau hier verlässt er den Strukturalismus.

---

[46] B. Waldenfels, »Der Primat der Einbildungskraft« in: A. Pechriggl, K. Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären*, S. 55-80.

[47] GII, S. 217-226.

Hegels Begriff der Bildung (und damit verbunden auch jener der Entfremdung als Verkennung des eigenen Tuns in den Werken der »Bildung«) ist für diese Konzeption ebenso relevant wie der Praxisbegriff bei Marx, dem Castoriadis die poietische, also erfinderische und schöpferische Dimension explizit hinzufügt (wobei er aufzeigt, dass sie bei Marx implizit vorhanden ist, aber aufgrund gegensätzlicher ontologischer Grundannahmen immer wieder verdeckt wird). Allgemeiner gesprochen bezeichnet er diese Dimension als das »radikale Imaginäre« bzw. als das »instituierende Imaginäre«. Ohne seine akribische Auseinandersetzung mit Marx in seiner Zeit als revolutionärer Aktivist, wäre es nicht zu diesen Einfällen und Konzeptualisierungen gekommen.

Neben den bahnbrechenden ontologischen Aspekten dieser Theorie ist der Begriff der Instituierung genauer zu beleuchten. Er wird an der Schnittstelle von individuellem Phantasma und kollektiv, also gesellschaftlich anerkannter Bedeutung relevant. Die Frage, wie ein privates Phantasma sich als (imaginäre) Bedeutung verwirklicht, ist je nach Sphäre und Feld unterschiedlich zu beantworten, doch immer haben wir es mit einem – mehr oder weniger anonymen – Prozess der Instituierung von neuen Bedeutungen und Gestalten zu tun. Das Imaginäre ist dabei »wirkliches Imaginäres« *(imaginaire effectif)* im zweifachen Sinn: Es wirkt in und auf uns, vor allem aber ist es gesellschaftliche Wirklichkeit konstituierend und instituierend, zuweilen auch destituierend. Zwar führt Castoriadis diese begriffliche Trias von Ein-, Ent- und Zusammensetzung nicht explizit aus, dennoch spielt sie in seiner Philosophie eine untergründige Rolle. Ob uns die »zentralen (imaginären) Bedeutungen«, Glaubensphantasien und Ideen nun recht sind oder nicht, sie sind die Pfeiler jener unumgänglichen, immer auch – aber nicht nur – sprachlichen *Wirklichkeit (effectivité)*, in der und aus der heraus wir sind, werden, erkennen, tun und (unter)lassen, einsetzen und zersetzen, agieren und handeln.

Das gesellschaftliche Imaginäre ist durchaus als transzendental im Kant'schen Sinn zu bezeichnen, denn für Castoriadis ist es das – allerdings konkrete – *a priori* unserer Wünsche und Affekte, der affektiven Besetzung von Bedeutungen, Praktiken und Institutionen, sowie unserer davon letztlich nicht ablösbaren Einbildungskraft und Denktätigkeit. Das Imaginäre setzt sich zwar aus den Produkten der Einbildungskraft zusammen, doch lässt es sich nicht erschöpfend als Gesamtheit aller gesehenen/sichtbaren bzw. vorgestellten/vorstellbaren Bilder verstehen, denn es umfasst auch die in einer Gesellschaft vorhandene Stimmung und steht in engem Zusammenhang mit der darin vorherrschenden Affektökonomie (er spricht von »*tonalité affective«,* ein Ausdruck, den er als Übersetzung des für ihn passenderen deutschen Wortes Stimmung wählt).

Was ist nun das Medium, durch welches das Imaginäre zu Bedeutung gelangt? »Medium« ist synästhetisch im mehrfachen Sinn zu verstehen, das macht die stark am Griechischen orientierte Philosophie von Castoriadis deutlich (denn das Griechische kennt zwischen Aktiv und Passiv ein Medium). In Anschluss an Aristoteles (*Peri psychês*) und den Begriff des *metaxy* (mitten drin) sowie in Anschluss an das Schematismuskapitel in Kants *Kritik der reinen Vernunft* denkt Castoriadis die erste konstituierende Medialität von inneren Vorstellungs-»Bildern« als Vermittlungsraum(zeit) zwischen innen und außen, diesseits der Sinne und zwischen ihnen, sowie an der Schnittstelle von Sinneswahrnehmung und Einbildungskraft. Ebenso ist dieses konstitutive Medium bei ihm angesiedelt zwischen Subjekt und Objekt der Wahrnehmung/Vorstellung und fungiert als »unkörperlicher« Träger (Schema) des Vorgestellten bzw. des Bildes. Das für das Auge gemalte Bild (*eikon)* dagegen ist materiell fixiert im doppelten Sinn des Medialen: In »Öl auf Leinwand« etwa und im Raum der Wahrnehmung zwischen Objekt/Gestalt/Idee in der Vorstellung der Künslter_innen sowie als ebendieses in der Wahrnehmung/Vorstellung der Betrachter_innen.
Die Phantasmen und die kollektiv anerkannten (imaginären) Bedeutungen sind dagegen in einem synästhetisch zu fassenden Übergangsraum des Imaginären angesiedelt. Sie können sich in Symbolen und Bildern im engeren Sinn fixieren, aber auch wieder verflüssigen. Diesen Aspekt hat Castoriadis allerdings nicht mehr genauer ausgeführt. Dass er keine Bildtheorie im engeren Sinn vorgelegt hat, mag auch daran liegen, dass sein ästhetisches Hauptinteresse der Musik und der Dichtung galt, erst in zweiter Linie der Malerei und bildenden Kunst. In einem Radiogespräch sagt er über den Übergang zum Finale der vierten Symphonie von Robert Schumann: »Dieser Teil […] illustriert, was immer mehr zum Gegenstand, zum Thema meines Denkens wird: Was hier dargestellt ist – weder symbolisiert, noch allegorisiert, sondern *in personam* dargestellt – ist das Chaos, das Klaffen, der Abgrund.«[48]
Im Rahmen der Philosophie des Imaginären und der Einbildungskraft verweisen die Einbildungen und die spezifischen Begriffe des Imaginären auf die Entgrenzung und Überbrückung heterogener Bereiche: Entgrenzung der bildenden Kunst hin zur gesellschaftlichen Figuration oder Überschreitung des künstlerischen Ikonoklasmus hin zur politischen Revolution. Besonders deutlich wurde bzw. wird diese Öffnung auf eine transdisziplinäre Erforschung der Einbildung und des Imaginären im Rahmen der Sozial- und Kulturwissenschaften an der Schnittstelle von Philosophie und Historiographie des gesellschaftlichen Imaginären (Georges

[48] »Cette partie […] illustre admirablement pour moi ce qui est de plus en plus l'un des objets, des thèmes de ma pensée: ce qui est présenté là – ni symbolisé, ni allégorisé, mais présenté »en personne« – c'est le Chaos, l'Abîme, le Sans-fond.«, Castoriadis, FC, S. 52, übers. v. A. Pechriggl.

Duby, Jacques Le Goff, Nicole Loraux, Pierre Vidal-Naquet u.a.),[49] sowie an jener von psychoanalytischer und kinematographischer Erforschung der Bild- und Vorstellungsflüsse. Die Entgrenzung von sinnlich-visuellen oder akustischen Bildern *(eikones)* hin zu Vorstellungsbildern und -flüssen der Psyche und umgekehrt findet ein Pendant im stets verschränkten Prozess der Produktion und Rezeption von Bewegtbildern. Sie kann daher von diesem Prozess nicht mehr abgezogen werden, es sei denn, um den Preis stark eingeschränkter Gültigkeit der Analyse. Vielmehr gebietet diese Entgrenzung inter- und transdisziplinäre Kooperationen zur Erforschung des Imaginären.

Die Fähigkeit der Kunst, Neues im nicht trivialen Sinn auszubilden, sah Castoriadis als ihren spezifischen Beitrag zur »Wahrheit«. Dabei fasste er »Wahrheit« als die unabschließbare Bewegung der Überschreitung oder Durchbrechung vorgängiger »Abgeschlossenheit«.[50] Er hat sie in einen Zusammenhang mit der »Wahrheit« der Philosophie gestellt, welche diese eröffnende Bewegung im »Denken des Denkbaren« durch das Bilden von Begriffen vollziehe. Beide, Kunst und Philosophie, würden es sich implizit oder explizit zur Aufgabe machen, ein »Fenster aufs Chaos« zu öffnen, das Chaos ein Stück weit zu erhellen und ihm, provisorisch, Gestalt zu verleihen.

»Fenster aufs Chaos« ist ein schwerlich zu zeichnendes »Bild«, mit dessen Hilfe Castoriadis die Philosophie aber dennoch in Szene setzt. Es enthält schon die Aussicht auf die In-Sinn-Setzung mit der Reflexion des »philosophischen Bildes«: Als »Fenster« im Sinne der Eröffnung einer Perspektive durch Einrahmung spricht es von der philosophischen bzw. künstlerischen (In-)Formierung des Chaos. Das andere »Philosophie-Bild«, das ich bereits ankündigte, ist das Labyrinth:

> »Denken heißt nicht, die Höhle verlassen, […]. Denken heißt ins Labyrinth eintreten, einen Irrgarten entstehen lassen […]. Denken heißt, sich in den Gängen verlieren, die es nur deshalb gibt, weil wir sie unablässig graben.«[51]

Er griff diese beiden Begriffsbilder der Philosophie selbst immer wieder auf, fixierte sie damit im philosophischen Imaginären und verflüssigte sie wieder, indem er sie weiterführte und mit uns diskutierte. Denken, Phantasieren/Vorstellen und Tun/Handeln sind bei Castoriadis so eng

---

[49] *Gesellschaft als imaginäre Institution* wurde in Paris von jenen Historiker_innen rezipiert, die – aus der Annales-Schule kommend – bis dahin mit dem etwas unbeholfenen Terminus der »Mentalitätsgeschichte« operierten (Duby, Le Goff, Perrot e.a.).

[50] Siehe weiter unten Kap. I.2.

[51] C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth*, S. 7.

miteinander verwoben, dass es unmöglich ist, sich seiner Philosophie, seinen Begriffsgefügen angemessen innerhalb der strikten Grenzen zwischen den philosophischen Disziplinen und Fächern und innerhalb der Grenzen der von diesen Disziplinen reglementierten Begriffe anzunähern. Ich werde daher versuchen, einen Übergang von der Theorie des Imaginären und der Einbildungskraft zur Wahrheitstheorie zu schaffen und dort auf dieses Problem nochmals eingehen. Hier sei nur soviel vorausgeschickt: Ontologie, Gnoeseologie (Erkenntnistheorie) und repräsentationsontologische Zugangsweise (die der seinskonstitutiven Dimension von Vorstellungen Rechnung trägt, ohne das Sein auf Vorstellungen zu reduzieren oder es gänzlich unter solche subsumieren zu wollen) sind ineinander verwoben. Bewusste Grenzüberschreitungen zwischen diesen »Gebieten« sind geradezu geboten, will man den jeweils an den Grenzen angesiedelten, ja aus ihnen heraus entstehenden Phänomenen begrifflich gerecht werden.

Den dritten Teil dieses ersten Kapitels bildet der ebenfalls schon angesprochene Exkurs zum urbanen Imaginären bei Castoriadis und Walter Benjamin. Diese Zusammenführung zweier Autoren, die sich in unterschiedlicher und doch zuweilen analoger Weise mit Marx, Freud und der Imagination befassten, schien mir als konkrete Annäherung an den schwierigen Begriff des instituierenden Imaginären und des anonymen Kollektivs passend. Während Benjamin sich oft im sinnlich-konkreten Detail zu verlieren droht und begrifflich vage bleibt, stellt die Begrifflichkeit von Castoriadis die Leser_innen oft vor Verständnisprobleme wegen ihrer Abstraktheit, obwohl er durchaus darauf bedacht war, hier mit Hilfe von Beispielen Abhilfe zu schaffen. Ich schlage auch hier für die bessere Nachvollziehbarkeit das Chiasma vor, in dem die sinnlich-konkretere Zugangsweise Benjamins bei der Konzeption des »dialektischen Bildes« im *Passagen Werk* und jene abstraktere von Castoriadis, der das instituierende Imaginäre vermittels des anonymen Kollektivs begrifflich fasst, miteinander verschränkt werden.

1 Der Einfall der Einbildung als ontologischer Aufbruch. Vom Novum zur Veränderung[52]

Castoriadis' Versuch, die Einbildungskraft als ontologisch relevante Kategorie zu errichten, hängt eng mit seiner Magmalogik zusammen und der darin eröffneten Perspektive auf die schöpferische Kraft, Neues ins Sein zu bringen. Im Folgenden widme ich mich diesen Aspekten einer nicht so sehr als Prozessontologie, sondern treffender als Emergenzontologie[53] zu bezeichnenden Seinslehre. In deren Mittelpunkt steht die menschliche Kreativität, die Castoriadis mit einer Neubewertung der Einbildungskraft zu begreifen suchte. Die Einbildungskraft wirkt in dieser Konzeption jedoch nicht unmittelbar seinskonstitutiv, sondern vermittels der als gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfung bezeichneten Hervorbringung von imaginären Bedeutungen, die er instituierendes Imaginäres nennt. In den letztgenannten Begriff führe ich zuerst nur kurz ein, werde ihn im Kapitel I.3 aber in Hinblick auf bestimmte Verbindungen zu Benjamins dialektischem Bild einer genaueren Betrachtung unterziehen. In Kapitel III.2 wird das »instituierende Imaginäre« in dem ganz anderen Kontext der radikalen Umbrüche in den Geschlechterverhältnissen erneut im Fokus stehen.

Einbildungskraft

In »La découverte de l'imagination« beschreibt Castoriadis den Bruch in der Aristotelischen Abhandlung *Über die Seele* (431a16-17), zu dem der Philosoph mit der Erwähnung des Phantasmas ansetzt.

»Einfall des Unbehandelbaren, des *aporon*, Wesen der Philosophie. Die Aporien der Einbildungskraft sind hier alle implizit oder explizit angegeben. Das, was die Einbildungskraft ist, und das Sagen davon sind nicht kohärent im Sinne irgendeiner Logik oder Dialektik. Nicht nur, dass es »unklar« wäre: die *phantasia*, Korrelat des *phainesthai*, sich im Licht sehen lassen, verbunden mit dem *phaos* (429 a3-4), Licht, lässt sich nicht so leicht sehen und noch weniger sagen *(apophainêsthai)*.«[54]

---

[52] Diese Kapitel basiert auf Kap. II.4. meines Buches *Utopiefähigkeit und Veränderung*, Bielefeld 1990; die aktuelle Fassung ist stark überarbeitet.

[53] Castoriadis hat den Biologen und Philosophen Francisco Varela, Vertreter der Emergenztheorie und der Theorie der Autopoiesis, gekannt. Die beiden haben einander auch in Fragen der Selbstorganisation beeinflusst und wurden ihrerseits von Merleau-Ponty beeinflusst.

[54] »Invasion de l'intraitable, de l'*aporon* – essence de la philosophie. Les apories de l'imagination sont toutes indiquées ici, implicitement ou explicitement. Ce que l'imagination est, et le dire de ce qu'elle est, n'est pas » cohérent« au sens d'une logique ou dialectique quelconque. Non seulement il n'est pas »clair«: la *phantasia*, corrélat du *phainesthai*, se faire voir dans la lumière, liée au *phaos* […], ne se laisse pas voir si facilement – et encore moins dire *(apophainesthai)*.« C. Castoriadis, »La découverte de l'imagination«, *Domaines de l'homme CL* 2, S. 333 (übers. v. A. Pechriggl), Für die deutsche Ausgabe dieses Textes siehe: C. Castoriadis, »Die

Da das Phantasma und die Phantasie als Pfeiler der Erkenntnis eine Unvereinbarkeit darstellen mit dem, wodurch Aristoteles in seinem gesamten Werk das Sein zu bestimmen suchte, verschwindet es – so Castoriadis – ebenso schnell wie es aufgetaucht war. Der Ausschluss dieses Dritten, das weder auf Materie bezogene Sensibilität, noch Intelligibilität, sondern primäre Einbildung ist, stelle dessen Negation als ontologische Kategorie dar, die sich durch die gesamte Philosophiegeschichte ziehe. Zwar würde sie immer wieder aufblitzen, so etwa bei Kant als transzendentale Einbildungskraft und vor allem in der »Kritik der Urteilskraft« bezüglich der Schaffung des Kunstwerks, doch immer nur, um gleich darauf durch die »sekundäre Imagination« verdeckt zu werden. Diese würde als Fiktion und Irrtumsquelle nicht selten unter die vollständige Abhängigkeit der Sinnlichkeit gestellt.[55]
Die radikale Einbildungskraft stellt für Castoriadis einen ebenso radikalen Einbruch in das hergebrachte Denken dar, als sie dessen transzendentale Bedingung ist, die sich ihm selbst als identitätslogischem Kreisdenken entzieht. Indem dieses alles Sein unter die Bestimmbarkeit des Real-Sinnlichen und des Rationalen subsumiere, schließe es nicht nur dessen Anderes aus, sondern vor allem die Unbestimmbarkeit, durch die Anderes bzw. Neues schöpferisch ins Sein gebracht wird. Unbestimmbar als die »elementare und irreduzible Fähigkeit, ein Bild hervorzurufen«, das erschöpfend auf nichts anderes zurückführbar wäre: Einbildung.[56]
Im Subjekt liegt sie als tätige »Kernszene« aller Vorstellung zugrunde, die sich immer erst über dieses konstituierende »Grundphantasma« herstellen lässt. Die ursprüngliche Inszenierung der äußerlichen Sinneseindrücke ist in Castoriadis' Theorie die Bedingung dafür, dass überhaupt ein Bild zustande kommt – gesehen wird. Ein Schematismus, der davon absieht und die Bilder schon voraussetzt, die durch die reinen Verstandesformen zugleich erst zu solchen organisiert werden müssten, verlaufe sich notgedrungen in die Aporie, aus der auch kein *a priori* herausführt. Ein solches ist, als Gedachtes, erst dann möglich, wenn die Einbildung

Entdeckung der Imagination« in: AS 3, S. 52. Ich ziehe die Übersetzung des Titels »Die Entdeckung der Einbildungskraft« vor, zumal Castoriadis selbst in seinen französischen Originaltexten immer wieder das deutsche Wort Einbildungskraft verwendet. Dazu kommt, dass »Einbildungskraft« die Fähigkeit bezeichnet, »Einbildung« die Tätigkeit oder den Akt, während Imagination beides bezeichnet und somit die begriffliche Differenzierung verwischt.

[55] Ibid., S. 341f.

[56] GII, S. 218.

sich verselbständigt und dadurch die Vorstellung, vom unmittelbaren sinnlichen Anstoss loslösbar, *Vertretung* werden kann.[57]

Diese psychischen Aktivitäten sind für Castoriadis jedoch nicht in einer Stufen- oder Gestaltenabfolge zu denken, sondern als einander gegenseitig voraussetzend und einander durchdringend, verändernd, das heißt anders/neu hervorbringend. Ebenso wenig sind sie durch eine aktiv-passiv Dichotomisierung fassbar. (Dies setzt allerdings voraus, dass wir die Trennung bereits gedacht haben, um ihre Unzulänglichkeit überhaupt in Erwägung ziehen zu können.) Wir könnten die radikale Einbildungskraft nicht einmal andenken, wenn wir nicht immer schon in der Sprache und somit auch innerhalb der logischen »Gesetze« wären, nach denen wir sie (immer auch) ver- und anwenden.

Was Castoriadis *ensembliste-identitaire* (mengen-identitär) nennt, ist nicht nur für das begriffliche Nachdenken über die Einbildungskraft notwendig, sondern auch schon für deren Inszenierung, für die Ins-Bild-Setzung oder (Ein-)Bildung der Einbildungskraft: »Es gibt immer »logische« Organisation des Bildes, sowie es immer einen bildlichen Träger jeder logischen Funktion gibt. Die »In-Szene-Setzung«, wenn man Piera Aulagniers Terminologie verwendet, ist schon sinnhältig, und die »In-Sinn-Setzung« kommt um die »Vorstellung« dieses Sinns, die einer »Szene« bedarf, nicht umhin.«[58]

So ist die primäre Einbildungskraft zwar Quelle der Andersheit, deren schöpferisches Ins-Sein-Bringen die gesetzte Abgeschlossenheit und Bestimmtheit durchbricht, indem sie neue Bestimmungen setzt, doch ebenso ist sie dem organisierten/organisierbaren Sein soweit adäquat, damit Sinn zu geben, zu machen bzw. zu stiften und nicht nur zu ergeben. Diese Sinnerschließung durch das Denken beschreibt Castoriadis in *gestalttheoretischen* Termini: »Denken im ursprünglichen Sinne setzt/schöpft andere Figuren, lässt etwas Gestalt werden, dem dies bislang verwehrt war – und das setzt voraus, dass der existierende Hintergrund, der vorgegebene Horizont zerrissen und umgestaltet werden.«[59]

---

[57] Zur »Verselbstständigung der Einbildung« siehe: GII, S. 468ff., sowie: Ders., »Der Zustand des Subjekts heute«, in: A. Pechriggl, K. Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären*, S. 11-53 (Orig. *CL 3*, Paris1990, S. 189-225.).

[58] Ibid., S. 14.

[59] C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth*, S. 20

Imaginäre Bedeutungen und instituierendes Imaginäres: erste Annäherung

Castoriadis geht es aber auch darum, die radikale Einbildungskraft *ontologisch* zu besetzen, nämlich als die im Subjekt angelegte Fähigkeit Neues, das heißt anderes als schon Seiendes, ins Sein zu bringen. Dies ist nur im Kontext seiner Theorie des gesellschaftlichen Imaginären als immer auch instituierendes Imaginäres zu verstehen, weshalb ich an dieser Stelle bereits auf diese Begriffe vorgreife, bevor ich sie an anderer Stelle konkreter ausführe. Mit der Frage nach der seinsverändernden Einbildungskraft stößt Castoriadis auf die Frage nach dem Übergang vom – zuerst nur privaten – Phantasma in die gesellschaftliche Wirklichkeit. Während ersteres subjektiv immer schon wirklich ist, fehlt ihm noch das gemeinschaftlich Verbindend-Verbindliche, um *de facto* wirklich und auch Wirklichkeit konstituierend, also ontologisch relevant zu werden. Sowenig wie eine reine Privatsprache als wirkliche Sprache bezeichnet werden könne, sowenig vermag eine subjektive Einbildung an der Wirklichkeit teilzuhaben oder wirklichkeitskonstituierend zu sein, wenn sie jeglicher Verankerung in den »gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen«[60], die das Sein gestalten, entbehre. Diese Bedeutungen sind denn auch zentral in Castoriadis' Ontologie des Gesellschaftlich-Geschichtlichen.[61] Er bezeichnet sie als gesellschaftlich-geschichtliche, also menschliche Schöpfung.[62] Sie werden hervorgebracht durch das instituierende Imaginäre, das in ihnen seinen effektiven Ausdruck findet. So sei ein instituierter Kult weder funktionalistisch bloß auf die Notwendigkeit einer diktierenden »Natur« *(physis)* oder einer physikalisch zu beschreibenden, elementaren Realität zurückzuführen, noch könne er als bloß willkürliche Schimäre betrachtet werden. Schon seine unmittelbar realen Auswirkungen machen ihn zu einer Wirklichkeit, von der abzusehen

[60] In späteren Texten und Vorträgen bzw. Seminaren verweist Castoriadis immer wieder darauf, dass »Bedeutungen« immer imaginär *und* gesellschaftlich seien, doch dies setze die Anerkennung seiner Theorie voraus. Er selbst spricht dann wieder zunehmend von Bedeutungen *tout court*.

[61] Die ontologische Dimension des gesellschaftlichen Seins oder der Kultur zu verkennen, heißt die Ontologie in ihrer Auseinandersetzung mit der Heterogenität der Seinsweisen seit Aristoteles zu verkennen. Wenn »Sein« bzw. Werden und Vergehen nur in Bezug auf die Materie Sinn machte, gäbe es nur Physik und keine Ontologie (*Metaphysik* heißen die Aristotelischen Bücher zum Thema, weil sie *nach* der *Physik* kamen, *ta meta ta physika*, nicht weil sie über ihr stünden oder sich mit Himmels- bzw. Gottesangelegenheiten beschäftigen würden; es geht darin um ganz andere, eben um ontologische und begriffssystematische Betrachtungsweisen). Es ist wichtig, daran zu erinnern, weil Castoriadis das zu selten tat, es war für ihn selbstverständlich. Er hielt auch nichts von den großen Gesten, die »Metaphysik« (oder das was dafür ausgegeben wurde) zu verabschieden, nur um sie hinterrücks wieder einzuführen. Aber immerhin haben auch diese Gesten zu durchaus interessanten Auseinandersetzungen innerhalb der Ontologie geführt.

[62] Castoriadis hatte für sein letztes Werk den Titel *Création humaine*, also »menschliche Schöpfung« vorgesehen. Das Werk wurde nicht geschrieben, doch nun tragen die nach und nach posthum veröffentlichten Seminare diesen Übertitel. Die Frage nach der Abwesenheit einer Bezugnahme auf Bergsons *Schöpferische Entwicklung* bleibt für mich ein Rätsel.

für manche ebenso tragische Konsequenzen haben kann, wie die Nichtbeachtung der Erdanziehungskraft für Kletter_innen. Analog zum individuellen »*phantasme fondamental*« (Grundphantasma), stellen die zentralen (gesellschaftlichen imaginären) Bedeutungen die Bedingung für den nicht nur sinnhaften Zusammenhalt von Gesellschaft dar:

»… wir kommen zu Bedeutungen, die nicht für etwas anderes stehen, sondern gleichsam die letzten Strukturen sind, die die betreffende Gesellschaft der Welt, sich selbst und ihren Bedürfnissen auferlegt hat – Organisationsschemata, die die Bedingung der Vorstellbarkeit all dessen darstellen, was diese Gesellschaft sich geben kann. Allerdings existieren diese Schemata ihrem Wesen nach nicht selbst als Vorstellungen, die man analytisch aufweisen könnte. Wie vage und unbestimmt man den Ausdruck auch verstehen mag: von einem <Bild> kann hier keine Rede sein.«[63]

Was Castoriadis das radikale Imaginäre nennt, ist somit jene Kategorie der Wirklichkeit neben dem Realen und dem Rationalen, durch die gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfung stattfindet und Neues eingesetzt wird/einsetzt bzw. sich als Neues ereignet.[64] Es ist eher die Bedingung, ohne jedoch Garantie dafür zu sein, dass Neues als solches auftaucht. Denn damit eine Gesellschaft die Abgeschlossenheit, als die und innerhalb derer sie sich einsetzte, ausdrücklich durchbricht, müsse sie fähig sein, Andersheit in sich aufzunehmen und Neues anzunehmen. Dafür prägt Castoriadis den Begriff des instituierenden Imaginären, der jenem der Institution seine starke Valenz verleiht. Nur eine Gesellschaft, die sich als instituierend wahrnimmt und versteht, könne aus der Heteronomie heraustreten, die in der Verkennung des eigenen Werks bestehe. Ich komme in Bezug auf das Leib-Seele-Problem nochmals auf diese Verbindung zwischen Heteronomie und Entfremdung bei Castoriadis zurück und werde im Folgenden der Frage nach dem Neuen nachgehen.

Novum und *ex nihilo*

Wenn eine Ontologie, die das Sein als grundsätzlich sich veränderndes denkt, dem Sein die Organisierbarkeit zuspricht, dann muss sie etwas Unvordenkliches zugrunde legen, das Anderes ist und der menschlichen Imagination sowie dem wirklichen Imaginären vorausgeht. Die Organisierbarkeit ist es, welche überhaupt erst ermöglicht, dass die Mengen- und

[63] GII, S. 245f.

[64] Castoriadis hat immer den instituierenden Charakter bei der Emergenz von Neuem betont, ohne dabei die Ereignishaftigkeit bestimmter Emergenzen zu leugnen; in Kap. III zeige ich auf, inwiefern dies für seinen Begriff der Revolution gilt. Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Neuem und Freiheit, wie sie seit Duns Scotus (vor allem auch bei Kant und Arendt) bearbeitet worden ist, hat Castoriadis nicht mehr so intensiv beschäftigt.

Identitätslogik nicht nur auf das Sein anwendbar ist, sondern dieser Organisierbarkeit soweit angemessen ist, dass aufgrund dessen Seiendes, auch Physisches und sogar komplex organisiertes Lebendiges, (re-)produziert werden kann. Die Einbildungskraft entzieht sich zwar teilweise der formalen Logik, bringt im Phantasma jedoch nur insofern Vorstellungen hervor, als diese auch schon von dieser Logik affiziert oder jedenfalls durch sie affizierbar sind.
Nun geht es Castoriadis nicht in erster Linie um die vorgesellschaftliche Veränderungsmöglichkeit. Die Tatsache, dass menschlich-gesellschaftliches Sein als schöpferisches und Bestimmungen setzendes im Kosmos (gr. Ordnung, Welt im Gegensatz zu Chaos) auftrat und ihn sich – das Chaos mehr oder weniger organisierend – zur Welt machte, ist für seine Ontologie der Öffnung und Veränderung ausreichend. Die Frage nach dem Ursprung ontologischer Andersheit, die nicht bloß Unterschied ist, können wir uns für Castoriadis sinnvoll nur hinsichtlich dieser Welt als durch den Menschen organisierten Kosmos stellen. Und wenn wir Veränderung denken wollen, das heißt wenn wir Geschichte anders als die ewige Wiederkunft des Gleichen denken, dann können wir auch das Sein und Werden nicht mehr in Bezug auf eine seit jeher bestehende Gestalt denken, aus der Seiendes nur als in verschiedenen, in der Zeit sich entwickelnden Aspekten oder Ausstülpungen hervorgeht.
Bezüglich des Seins hieße das, dass dieses vom Seienden nicht dichotomisch getrennt werden kann. Sobald radikal Neues als Seiendes auftritt, sei es ins Sein gebracht und habe dieses somit verändert. Die ontologische Differenz ist damit für Castoriadis nicht eine zwischen dem – allem Seienden zugrundeliegenden – Sein und dem ins Anwesen getretenen Seienden (Heidegger), sondern eine, die sich im Seienden immer wieder vollzieht und somit auch im Sein, das für Castoriadis nur von diesem her sinnvoll zu denken ist. In diesem Sinne ist sie vielmehr ontologische Andersheit/Veränderung, nicht bloß Differenz.[65] Die radikale Einbildungskraft, die Gestalt annimmt, bedarf nicht der Probe einer Gegenstands- bzw. Ideen*entsprechung* im starken Sinn; zugleich geht eine Ontologie, die ihr Rechnung trägt, über den korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff weit hinaus: Sie unter- und überschreitet ihn gleichsam an der stets sich verändernden Schnittstelle von Vorstellung und Vorstellbarem/Vorgestelltem bzw. von Begriffenem und dem es mehr oder weniger trefflich erfassenden Begriffsgefüge.

[65] In dem die chinesische Denktradition begründenden *I Ging (Buch der Wandlungen)* wird eine ähnlich radikal dem schöpferischen Element und Prinzip in allem und allen (Kiën) Rechnung tragende Philosophie des Seins begründet, nur dass dieses Element explizit als alles, und nicht nur das gesellschaftliche Sein durchdringendes gefasst wird (wie die anderen 7 Grundprinzipien und -elemente auch).

Solange aber die Einbildungskraft philosophisch auf das einzelne Subjekt beschränkt wurde, war sie als dessen private Fiktion abzutun, kulturell war sie als künstlerisches Schaffen relevant.

Castoriadis zeigte nun ihre Wirklich-Werdung in der gesamten sich instituierenden Gesellschaft auf, genauer in dem, was er das instituierende (einsetzende) Imaginäre nennt, also jene gesellschaftliche Einbildung, durch die sich die Gesellschaft implizit oder explizit verändert, indem sie neue Setzungen hervorbringt (oder neue Gesetze, wenn sie diese Instituierung explizit politisch vollzieht). Das instituierende Imaginäre wirkt schöpferisch vermittels der Menschen, die *in ihrem gesellschaftlichen Zusammenleben* ihre Einbildungskraft oder Vorstellungstätigkeit ins Werk setzen, manchmal intentional handelnd oder herstellend, manchmal unbewusst agierend; manchmal als namhaftes Kollektiv oder als Wer, zumeist aber als anonymes Kollektiv. Dieser Prozess der Instituierung von Neuem reicht bis zum Realwerden durch die materiell herstellende Gestaltung in einer ebenso real wie imaginär zusammengehaltenen sozialen Welt. Dadurch wird der radikalen Einbildungskraft nicht nur ontologische Bedeutung zuteil, sondern zugleich hört die Ontologie auf, jene langweilige Beschäftigung mit dem ewigen Wesen zu sein, das bestenfalls auf eine im scholastischen Sinn »logische« Formel reduziert wird.

Indem Castoriadis eine eigene Ontologie, die Magmalogik, entwickelt, die nicht nur dem Unbestimmbaren, sondern auch der – für die Creatio und das schöpferische Handeln unabdingbaren – Unvorhersehbarkeit Rechnung trägt, revolutioniert er die Ontologie. Er vertieft dafür nicht nur den Unterschied zwischen Differenz und Andersheit, sondern er verändert die Prinzipien der Ontologie über den Begriff der radikalen Andersheit, wie dies vor ihm niemand getan hatte. Nicht nur, dass er ganz bewusst provoziert, indem er den theologisch okkupierten Begriff der *creatio ex nihilo* für die menschliche (gesellschaftliche) Schöpfung, also Hervorbringung von Neuem beansprucht; er greift zudem, als einer der besten Aristoteleskenner seiner Zeit, *den* Philosophen in seinen wesenslogischen Grundfesten auf, um sie zu zerlegen: das *to ti ên einai*, was es war (oder »immer schon ist«), dies zu sein, erklärt er zum deterministischen Mythos, durch den die Philosophie sich ihre eigene Abgeschlossenheit rationalisiert, und mit dieser auch die der Geschichte, die in Hegels Geschichtsphilosophie kulminiere.[66] Es liegt auf der Hand, dass diese Ontologie auch der Revolution in tiefgreifender Art und Weise Rechnung zu tragen vermag. Ich komme im dritten Kapitel darauf zurück.

[66] Castoriadis stimmt in dieser Kritik teilweise mit Derrida überein, der dies nicht zuletzt auch in seiner kurzen aber bündigen Lévinas-Dekonstruktion darlegt: J. Derrida, *Altérités*, gem. hsg. mit P.-J. Labarrière, Paris 1986, S. 31. Für Castoriadis geht Derrida nicht weit genug, indem er in der Zeichentheorie gefangen bleibe. Ein in den Fonds Castoriadis im IMEC deponierter Brief, leider nicht der ganze Briefwechsel zwischen beiden, verweist auf diese Verbindung und Differenz, die offenbar in einem nie ausgetragenen Widerstreit verharrte.

Wenn nun das Imaginäre ebenso der Selbstüberschreitung und -veränderung von Gesellschaft und damit deren eigener Seinsweise zugrunde liegt, und wenn das gesellschaftlich-geschichtliche Sein sich über die Einbildungskraft im anonymen Kollektiv als instituierendes Imaginäres immer wieder verändert, entzieht es sich wesentlich der völligen Determiniertheit, das heißt sein Wesen ist letztlich indeterminiert, veränderlich und offen. Diese der schöpferischen Instituierung innewohnende Unbestimmbarkeit ist es, die er mit dem Begriff der *creatio ex nihilo* belegt, der jedoch nicht besagt, dass von den realen Bedingungen, aus denen und innerhalb derer sich Gesellschaft einsetzt, abstrahiert werden könnte.[67] Einerseits ergeben sich diese Bedingungen aus dem, was Castoriadis die »erste natürlichen Schicht« nennt, und an die sich gesellschaftliches Sein »anlehnt«; andererseits ergeben sich die Bedingungen gesellschaftlicher Instituierung aus der je gerade existierenden Gesellschaft, also auch aus dem bereits instituierten Imaginären. Die wesentliche Unbestimmbarkeit stellt aus einer ontologischen Perspektive bloß die Unmöglichkeit dar, die solcherart gestaltete Welt *erschöpfend* aus diesen Bedingungen zu *erklären*. Denn überall, wo das anonyme Kollektiv sich ins Werk setzt, haben wir es – mehr oder weniger merkbar – mit Schöpfung von imaginären Bedeutungen und also mit Veränderung zu tun.

Wiederabgedruckt in: F. Dosse, *Castoriadis*, Annex, Brief von Castoriadis an Derrida vom 27. August 1969, S. 511. Zu Castoriadis und Derrida, siehe A. Pechriggl, »Psycho/Analyse der Herrschaft zwischen Dialektik und Dekonstruktion«, in: E. Laquièze-Waniek und E. M. Vogt (Hg.), *Derrida Adorno*, Wien 2008, S. 85ff.

[67] Dieser Ausdruck hat mehrfach zu Missverständnissen geführt, weil er oft im Sinne der christlichen Schöpfung missverstanden und kritisiert wurde bzw. weil *ex nihilo* mit *in* und *cum nihilo* verwechselt wurde. Castoriadis hat wiederholt auf den Unterschied hingewiesen, siehe vor allem: »Getan und zu tun«. Für eine ausführlichere Diskussion dieser Figur im Kontext französischsprachiger Philosophie des 20. Jahrhunderts siehe W. Breckman, »Creatio ex nihilo. Zur postmodernen Wiederbelebung einer theologischen Metapher« in: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, 2/2007, S. 13-28. Anders als Honneth, der von der »ontologischen Rettung der Revolution« bei Castoriadis spricht, sieht Breckman in der Hinwendung von Castoriadis und anderer »atheistischer« bzw. »christlich-sozialistischer Philosophen« zu diesem »theologischen« Topos ein »ethisch-politisches Motiv ontologischen Nachdenkens«. Castoriadis schreibt zwar nie von Rettung und auch nicht von seinem ethisch-politischen Motiv in seiner Ontologie, doch die Verbindung zwischen Handlungstheorie und Ontologie ist für ihn weder trivial noch lächerlich. Breckman formuliert die Motivationsfragen so: »Sie alle beruhen auf einer gemeinsamen Einsicht: dass menschliche Freiheit nur möglich ist, wenn Freiheit in der Welt selbst ist, ja sogar in der Materie selbst. Dies bedeutet, dass menschliche Freiheit ihre Grundlage auf einer ontologischen Ebene finden muss. Diese Forderung führt jeden dieser Denker über eine Metaphysik der Selbsterschaffung hinaus, welche der subjektzentrierten Philosophie der Moderne zugrunde liegt. Wenn sie sich daher in einigen Punkten mit der klassischen strukturalistischen wie post- strukturalistischen Kritik an der Subjektivität überschneiden, so scheinen sie dennoch über diese hinauszugehen, insofern sie die Dimension subjektiver Kreativität wieder bejahen, ohne doch diese Subjektivität aus einer Welt zu entfernen, in die das Subjekt eingebunden ist, und die die kreativen Möglichkeiten des Subjekts potenziert.« Ibid., S. 18 Die hier ausgesparte Denkerin, die dies lange vor den von Breckman behandelten Denkern verstanden hatte, war Arendt, ohne allerdings auf den Kreativitäts-Topos zu rekurrieren. Sie zog es vor, zuerst die Gebürtlichkeit und den damit verbundenen Neuanfang zu betonen, bevor sie sich am Ende doch noch der Kant'schen Urteilskraft widmete, in der die Kreativität durchaus eine Rolle spielt. H. Arendt, *Das Urteilen*, München Zürich 1985.

Die Aktualisierung dieser Bedeutungen ergibt sich aus der wirklichen und verbindlichen Bedeutsamkeit des Imaginären, das Sein bildet, gestaltet, organisiert… In umgekehrter Analogie zur Abstrahierung des Begriffs vom materiellen Zugriff ist hier die vorausgehende Quasi-Immaterialität[68] bzw. Idealität (im Sinne des *eidos* als Gestalt) jeglichen Gestaltens und Bildens durch die Einbildung zu sehen. Doch diese Idealität des Imaginären ist bei Castoriadis erst seinsrelevant, weil sie durch die affektive Besetzung seitens der Gesellschaftsmitglieder als wirkliches Imaginäres die Wirklichkeit konstituiert. Es wird an das Imaginäre geglaubt als an etwas, das für die/in der Gesellschaft von Bedeutung ist, aber der Glaube und somit die Ungewissheit ob der Existenz bzw. des Realitätsgehalts des Imaginären bleibt den meisten verborgen: Die instituierten Bedeutungen werden überwiegend für Gewissheiten gehalten und in ihrer Instituiertheit verkannt. Nur Gesellschaften, die sich ihrer eigenen Instituiertheit und ihrer instituierenden Tätigkeit bewusst sind, brechen diese Heteronomie auf und begreifen auch ihre Historizität, ja ihre eigene Endlichkeit als *diese* Gesellschaft.

Die Wirklichkeit von gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen erfährt erst über die architektonische oder technische Errichtung eine gestaltende Materialisierung, die aber nicht mehr von ihrem imaginären Gehalt abzulösen ist. Um aus aktuellem Anlass bei Castoriadis' Geburtsort zu bleiben: die Hagia Sophia ist bzw. war für die einen ein Museum,[69] für die anderen eines der wichtigsten Gotteshäuser des Christentums, für wieder andere eine Moschee, in der ausschließlich dem muslimischen Gott zu huldigen ist. In allen Fällen, der Vorstellung bzw. In-Szene-Setzung und der (z.B. architektonischen, kultischen) Verwirklichung von Bedeutungen im Real-Gegenständlichen sind wir immer schon in einer physischen wie auch »übersinnlichen Welt«. Wider das Prinzip des ein für alle Mal letzten Ersten, dadurch eines zum Ein und Alles gemacht wird, gilt es hierbei, das Prinzip der Unvorerstlichkeit ernst zu nehmen (sofern in diesem Fall überhaupt von einem Prinzip gesprochen werden kann, das ja als *archê* begrifflicher Anfang ist).

Das – so Castoriadis – »ererbte« Denken habe Sein stets als ein der ewig zugrundeliegenden Form entsprechendes gedacht, welches diese im Ausdruck nachahmt. Im Gegensatz dazu geht es ihm um die Setzung von noch nie dagewesenen Formen, durch die Neues ins Sein gebracht – Sein gemacht wird *(faire être)*. Dies geschieht *ex nihilo*, wodurch das Neue (weil nicht erschöpfend von schon Bestehendem ableitbar) irreduzibel ist. Damit ist das Gesellschaftlich-

[68] Die minimale Materialität der Phantasmen bzw. Vorstellungen (»unkörperliche Körper«) als neuronal und leiblich verankerte wird von Castoriadis nirgends geleugnet.

[69] Die Regierung der Türkei hat das Museum nach 65 Jahren 2020 wieder in eine Moschee zurückverwandelt.

Geschichtliche zwar mit Kontinuität behaftet, ohne die Neues oder Anderes niemals Geltung erlangen könnte; doch ebenso wird diese stets durchbrochen und die Porosität der instituierten Abgeschlossenheit akut.

Die Zweifel am Novum sind nicht neu und scheinen kein Ende zu nehmen, wie folgendes Zitat von H.H. Holz beweist: »Doch mit dieser Kategorie hat es eine Schwierigkeit: wird das Neue als notwendiges Produkt des Geschichtsprozesses gedacht, so ist es nur als Erscheinendes neu, dem Wesen nach aber als Resultat schon in den Anfängen angelegt…; tritt das Neue im Geschichtsprozess jedoch als Kontingentes auf, so bleibt es letzten Endes beliebig und das Schicksal des Menschengeschlechts dem Zufall der undeterminierten (oder doch die Determinationen sprengenden) Tathandlung ausgeliefert, so als wären es die großen Männer, die Geschichte machen… Es muss also darauf ankommen, das Novum mit dem Bestehenden und Möglichen so zu vermitteln, dass es im Prozess entspringen kann, ohne beliebig zu sein.«[70] Einmal mehr erscheint darin die Schwierigkeit, das radikal Neue zu denken, es bleibt aporetisch. Die Abgrenzung dagegen geschieht hier nicht erst gegen das *ex nihilo*, sondern schon bei der Kontingenz, die ja die bloß logische Kehrseite der Determiniertheit darstellt. Wie anders aber, denn als Unbestimmbares, soll das Neue als noch nirgends angelegtes gedacht werden? Das *ex nihilo* selbst wird schlichtweg ausgeschlossen:

»Jedenfalls ist eine Welt, die im Geschichtsprozess steht, dem der Natur- wie der Menschengeschichte, offen für das prinzipiell und qualitativ Neue, das erst in diesem Prozess möglich wird, ohne dass dabei die Erhaltungsgesetze durch eine *creatio ex nihilo* durchbrochen werden müßten«.[71]

Der philosophische Schrecken vor dem Abgrund des Unbestimmten/Unbestimmbaren *(apeiron)* wird von Holz mit jenem vor der herrschaftlichen Bestimmung vom Tableau gewischt, so wie das *ex nihilo* als eines vom monotheologischen Schöpfungsmythos vereinnahmtes stets mit der integralen *tabula rasa* des Aus-dem- bzw. Im-Nichts verwechselt und dem Vorwurf der Mystifizierung ausgesetzt wird. Das Charakteristische des Novums erscheint aber mit Castoriadis gerade als das, was nicht als immer schon gewesene Möglichkeit ins Sein tritt, sondern als vorher noch nicht dagewesene, das heißt als *neue Möglichkeit*. Denn auch die Möglichkeit ist die negative Bestimmung von etwas Realem alleine bezüglich dessen Realität – als hypothetisch-zukünftige Realität ist sie ihrerseits selbst bestimmbar. Sie ist zwar aufgrund dieses im Kant'schen Sinne *nur* problematischen Daseins Eröffnung der

[70] H.H. Holz, Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt, Darmstadt u. Neuwied 1975, S. 194f.

[71] Ibid., S. 200f.

Perspektiven wider die Notwendigkeit des totalen Determinismus, doch nur nach vorne hin. Sobald sich die Möglichkeit verwirklicht hatte, wurde diese Verwirklichung als notwendig angesehen und von eben dieser Möglichkeit ableitbar; eine Möglichkeit, die somit ihre Bestimmung bereits enthielt. Wird diese implizite Durchbestimmung nun von der Möglichkeit abgezogen, um sie dem Novum ontologisch zu eröffnen, dann kann auch die Seinsteleologie nicht mehr aufrechterhalten werden, in der allein die Möglichkeit ihre Bestimmung entfaltet und dadurch realisiert – also Entelechie wird. Zugleich kann eine solche nur solange sinnvoll gedacht werden, als diese Bestimmung vorausgesetzt ist.

Das Neue ist nun für Castoriadis, bei all seiner Bedingtheit durch das seiende Sein *(l'être-étant)*, wesentlich das Ins-Sein-Treten radikaler Unbestimmtheit, die als solche auch nicht über das Bloch'sche »Noch« des »Noch-Nicht« mit einem unbedingten Telos kommuniziert. Es ist Anderes als alles bisher Gewesene und in diesem auch nicht dynamisch oder als Latenz angelegt, sodass es im Nachhinein erschöpfend auf diese Anlage rückführbar wäre. Und eben aufgrund dieser ontologischen Irreduzibilität kann gesagt werden, dass das, was ist, nicht möglich war als das, was es ist, sondern lediglich, dass es nicht unmöglich war. Doch wenn durch die Tatsache, dass die Möglichkeit notwendig ihre Verwirklichung und somit die Bestimmung enthält – oder auch nur problematisch, was die Bestimmung nicht durchbricht, sondern nur die Möglichkeit ihrer je ganzen Negation impliziert – stellt sich die Frage, inwieweit sich das formallogische Urteil über die Nicht-Unmöglichkeit des Unbestimmbaren und des Neuen tatsächlich von der ererbten Mengen- und Identitätslogik absetzen kann.

Indem es im Nachhinein etwas über das Davor des Neuen aussagen will, das heißt eben über das *nihil*, aus dem das radikal Neue als solches ins Sein tritt, sitzt es genau der Aporie auf, die aller Logik als einer das nicht Logifizierbare ausschließenden und zugleich darauf beruhenden zugrunde liegt. So könnte man auch gegen die formale Negation des Nicht-Unmöglichkeits-Urteils, durch welches das Neue auch wieder nur im Nachhinein als solches erachtet wird, zu bedenken geben, dass es vor seinem Ins-Sein-Treten tatsächlich unmöglich ist als das, was es sein wird, wenngleich es nicht schlechthin unmöglich gewesen sein können wird. Diese Aporie lässt sich jedoch nicht gänzlich durch die transzendentale Differenz von Erkenntnis und Sein auflösen. Denn damit würde die Unbestimmbarkeit wieder nur als erkenntnistheoretische Unzulänglichkeit oder das Neue als im Sein bereitliegendes aber noch unausgewickeltes postuliert. Gerade diesen Determinismus aber wollte Castoriadis mit Hilfe der Magmalogik durchbrechen.

Setzten wir das Neue vor seinem Ins-Sein-Treten als das Unmögliche, so liefen wir Gefahr, von seiner Bedingtheit zu abstrahieren und das *ex nihilo* mit dem *in et cum nihilo* zu

verwechseln. Was beispielsweise Lévinas bezüglich der radikalen Andersheit das »Weniger als Nichts« *(moins que rien)* nennt, drückt eben dies aus. Das »*no man's land* zwischen Sein und Noch-Nicht-Sein«[72] lässt sich nicht einreihen in das Reich der totalen Bestimmung, das sich vom Nichts des »Das Sein ist das Nichts« (Hegel) zum Totum der Vollendung erstreckt.

Magmalogik – Unbestimmbares und Neues als Anderes

Die ontologische Grundlage der Philosophie von Castoriadis stellt die Magmalogik dar, die er über mehrere Jahrzehnte hinweg entwickelt hat.[73] Im Zentrum dieser Logik steht der Versuch, verschiedene Logiken miteinander zu verknüpfen. Er begann mit der Konzeption eines offenen Systems axiomatischer Logik und entwickelte dazu das, was er die Magmalogik nennt.[74] Er nimmt dabei Anleihen an die Mengenlehre bzw. Gruppentheorie und Topologie, insbesondere an Cantor und die Mathematiker-Gruppe Bourbaki. Es ging ihm dabei – über die axiomatische Mathematik hinaus – um die Verknüpfung von Identitäts- und Mengenlogik einerseits, von Logik und Unbestimmbarkeit andererseits. Die Magmalogik *bestimmt* das Sein als Magma, das »überall dicht« ist, und zugleich *bestimmt* sie es als nicht erschöpfend bestimmt/bestimmbar. Magma definiert er als ein Sein, aus dem sich identitätslogisch unendlich viele Mengen (durch unterschiedliche Verfahren und Operatoren) bestimmen und extrahieren lassen, wobei als Residuum stets ein Magma bleibt.[75] Dies hat starke ontologische Implikationen für die Frage nach Determinismus, Intelligibilität und Unbestimmbarkeit im Sein.
Trotz eines grundlegenden Unterschieds zur deterministischen und durchaus noch theistischen Ontologie von Spinoza, findet sich sowohl in der Philosophie von Castoriadis als auch in jener von Spinoza die Auffassung, dass die Teleologie eine antropomorphe Projektion sei,

---

[72] E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Haag 1961, S. 236, übers. v. A. Pechriggl.

[73] Erst seit 2009 liegen die frühen Arbeiten im Rahmen seiner nie fertig gestellten »*thèse d'Etat*« vor, die sich mit der Frage nach der Verknüpfbarkeit von reiner formaler bzw. mathematischer Logik und »historischer Logik« befassen: C. Castoriadis, *Histoire et création. Textes philosophiques inédits* (1945-1967), Paris 2009.

[74] Castoriadis besaß ein von Lacan gewidmetes Exemplar der *Ecrits*, indem dieser auf dessen funkelnde Intelligenz anspielte die seine, Lacans, »Kohle« zum Glühen bringen würde (was ja mit der radikalen Neuausrichtung des Begriffs des Imaginären und dem Aufgreifen zentraler Aspekte der Lacanschen Ethik in GII gewissermaßen geschehen ist); jedenfalls macht die Nähe der beiden zueinander, auch über Aulagnier, es durchaus denkbar, dass Castoriadis' kenntnisreiche Auseinandersetzung mit der mathematischen Logik, insbesondere der Mengenlehre und Topologie, zu Lacans Rekurs darauf beigetragen hat. Nach der Abspaltung des *Quatrième Groupe* ist von dieser Nähe allerdings nicht viel übriggeblieben.

[75] Siehe GII, S. 564. Als Statistiker hatte Castoriadis ständig Umgang mit Wahrscheinlichkeitstheorien und der Messbarkeit von mathematisch nur schwer, niemals vollkommen Vermessbarem.

insbesondere die Geschichtsteleologie; ebenso die Auffassung, dass das Sein unendlich ist, sprich, in unendlichen Potentialitäten besteht. Castoriadis radikalisiert diesen Gedanken allerdings, indem er mit dem Begriff der Schöpfung von radikal Neuem zugleich die Schöpfung immer neuer, vorher nicht da gewesener Möglichkeiten (und damit auch Wirklichkeiten) explizit annimmt, das heißt, er lässt einen begrifflichen Raum für die verändernd/veränderliche Transzendenz, das Hinausgehen über die Immanenz durch die Hervorbringung von Neuem.
Die Immanenz bei Spinoza wird vor allem seitens seiner an Deleuze orientierten Interpret_innen betont, wie etwa von Antonio Negri. Ich halte diese Dogmatisierung der Immanenz prinzipiell für einen nicht nur ontologischen, sondern auch politischen Fehler, der auf der Verwechslung zwischen Onto(gnoseo)logie und religiöser oder mystischer Metaphysik beruht, eine Verwechslung, die – bei aller Gegnerschaft dieser beiden Denkrichtungen – an jene neopositivistische der Metaphysik-Verabschiedung erinnert: Die eingeräumte Transzendenz als Annahme von neuen Möglichkeiten, die sich immer wieder aus dem Bestehenden ergeben, wird verwechselt mit der Begründung oder Herleitung der Welt aus einer angenommenen transzendenten Instanz oder mit der Dogmatisierung von transzendenten Urteilen im Sinne Kants, das heißt von Urteilen über Dinge, die unsere Erfahrung und unsere Fähigkeit überschreiten, etwas mit Gewissheit zu erkennen bzw. zu beweisen (alle Werte, alle Ideen, Gott oder Nicht-Gott, Endlichkeit oder Unendlichkeit des Universums, Unbestimmbarkeit…). Dabei ging es Kant ja nicht darum, solche »Dinge« wie Unbestimmbarkeit oder Neues insgesamt zu leugnen, sondern darum, dass Urteile dieser Art korrekterweise hypothetisch sein müssen, dass sie also im Sinne der Skeptiker als Annahmen zu formulieren sind und nicht der empirischen Kausalitätslogik unterliegende Vernunftideen darstellen. Und genau um dieses Spannungsfeld geht es in der notwendigen Verschränkung von Ontologie und Gnoseologie.
Es scheint als wollten die Immanenz-Dogmatiker_innen, ähnlich wie Hegel, das Unbestimmte und alles, was Gegenstand transzendenter Urteile ist, nicht mehr als Annahmen aussagen müssen, sondern ins Kontrollreich der Gewissheit holen, in dem der Inhaber des absoluten Wissens gnoseologische Verfügungsgewalt über das absolute Sein hätte.
Die verschiedenen Bedeutungsschichten, welche das gesellschaftlich-kulturelle Sein ausmachen, lehnen sich in Castoriadis' Diktion zwar wie erwähnt an die »erste natürliche Schicht« an, sind jedoch nicht klar übereinander gelagert, sodass die Zeit nicht mehr als Linie, sondern als plastische Wirklichkeit gedacht wird, die sich zwischen verschiedenen Zuständen an der Schnittstelle von Kontinuität und Ereignishaftigkeit bewegt, ausdehnt und verdichtet. Die Zeit selbst bringe sich als Veränderung hervor, weil sie Emergenz von Anderem als dem bisher Seienden ist. Das Andere werde, so Castoriadis, in ihr und durch sie: Es ist somit der Zeit

inhärent und umgekehrt, die Zeit wohnt dem Anderen als immer von neuem ins Sein tretenden inne. Zeit *ist also nur als* Veränderung, sie ist nicht ihr *container* oder reine Form der Anschauung, sondern sie ist (auch als Raumzeit) Medium und zugleich »Sein« der Veränderung (Sein im Modus von Entstehen und Vergehen, die Hegel ja – anders als Aristoteles – strikt voneinenader trennte). Castoriadis spitzt diesen emergenzontologischen Gedanken folgendermaßen zu:

»So wenig jedoch die Gesellschaft im Rahmen eines traditionellen Koexistenz-Schemas zu denken ist, eignen sich die herkömmlichen Schemata der Sukzession dazu, die Geschichte zu denken. Denn was in und dank der Geschichte vorliegt, ist nicht eine bestimmte Abfolge von Bestimmten, sondern Auftauchen von radikal Anderem, immanente Schöpfung, nicht-triviale Neuheit. Dies zeigt sich schon in der Existenz von Geschichte überhaupt, vor allem aber im Auftauchen neuer Gesellschaften – neuer ›Typen‹ von Gesellschaft – sowie in der unaufhörlichen Selbstveränderung jeder Gesellschaft. Erst von diesem radikal Anderen, dieser Schöpfung aus können Zeitlichkeit und Zeit, für deren Wirkungsmacht die Geschichte ja vornehmlich und vorzüglich einsteht, gedacht werden. Denn entweder ist die Zeit nicht – nichts weiter als eine merkwürdige psychologische Täuschung, die die wesenhafte Zeitlosigkeit einer Ordnungsrelation verbirgt; oder aber die Zeit ist das Werden von etwas anderem als dem, was ist, worin sich etwas Neues oder anderes erschafft, und zwar nicht bloß als Folge oder als ein weiteres Exemplar des Identischen.«[76]

So muss bzw. kann die Zeit als eine den Dingen und der Bewegung äußerlich gedachte aufgegeben werden. Als solche wäre sie reine Form oder Folgenordnung, die dazu dient, den Unterschied desselben zu erlauben. Derart nimmt sie von diesem die Verschiedenheit auf sich, um es als Reines sich selbst gleich zu belassen. In dieser Ontologie schreibt etwa Hegel, hier durchaus noch im Ansatz kantianisch:

»Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist und als reine Anschauung sich dem Bewusstsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint solange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff »erfasst«, d.h. nicht die Zeit tilgt. Sie ist das äußere angeschaute, vom Selbst »nicht erfasste« reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst erfasst, hebt er seine Zeitform auf, begreift das Anschauen und ist begriffenes

[76] »Mais, pas plus que la société ne peut être pensée sous aucun des schèmes traditionnels de la coexistence, l'histoire ne peut être pensée sous aucun des schèmes traditionnels de la succession. Car ce qui se donne dans et par l'histoire n'est pas séquence déterminée du déterminé, mais émergence de l'altérité radicale, création immanente, nouveauté non triviale. C'est cela que manifestent, aussi bien l'existence d'une histoire *in toto*, que l'apparition de nouvelles sociétés (de nouveaux *types* de sociétés) et l'autotransformation incessante de chaque société. Et ce n'est qu'à partir de cette altérité radicale ou création que nous pouvons penser vraiment la temporalité et le temps, dont nous trouvons dans l'histoire l'effectivité excellente et éminente. Car ou bien le temps n'est rien, étrange illusion psychologique qui masque l'intemporalité essentielle d'une relation d'ordre; ou bien le temps est cela même, la manifestation de ce que autre chose que ce qui est se fait être comme nouveau ou autre et non simplement comme conséquence ou exemplaire différent du même.«, C. Castoriadis, IIS, S. 256; GII, S. 314. (Übers. geringfügig von mir abgeändert.)

und begreifendes Anschauen. – Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist…«[77]

Dass die Zeit als Äußerlichkeit der Sichselbstgleichheit mit der vollendeten Selbstgegenwärtigkeit verschwinden wird, ist hierfür ebenso notwendig wie der Umweg über die Äußerlichkeit, um den die unterschiedene Einheit nicht umhinkommt. Wenn Hegel auch zwischen Verschiedenheit und Unterschied differenziert, so bleibt er mit diesem Zeitbegriff dennoch innerhalb der strikten Identitätslogik, die radikale Andersheit nicht nur aus dem Werden, sondern aus dem Sein überhaupt ausschließt, womit er hinter Aristoteles zurückfällt, dessen Ontologie hier stärker an Heraklit angelehnt ist. Wenn nun mit Hegel Zeit immer schon hinsichtlich des »unzeitlichen Immer« als sich mit ihrer Vollendung aufhebende gedacht wird, dann kann sich in ihr nicht nur nichts Neues ereignen, sondern Werden und Vergehen selbst werden zur Illusion eines in der Zeitlichkeit gefangenen endlichen Bewusstseins. Dagegen tritt Castoriadis nach bzw. im Anschluss an Rosenzweig, Bergson, Lévinas u.a. auf, wobei er deren Kritik noch radikalisiert: »Die Kritik an der »Verräumlichung« der Zeit und ihrer »Reduktion auf die Ausdehnung« […] (bleibt) fruchtlos, solange man nicht die traditionellen Bestimmungen des Seins – des Seins als Bestimmtheit – aufgibt.«[78] Was sich dieser entzieht, muss denn auch immer wieder als Rest oder als ontologischer Abfall rationalisiert werden, sofern es nicht ganz und gar begrifflich abgespalten wird.
Was nun im Auftauchen des »radikal Neuen«[79] als Anderem geschieht, ist der Einbruch dieser »Ontoteleologie«, in der das Ende der erfüllte Anfang, die Andersheit nichts oder immer nur der Unterschied im Hervortreten des latent immer gleich Seienden ist. Doch nicht nur das Werden, auch das In-Erscheinung-Treten des Neuen ist Bedingung dafür, dass es gesellschaftlich als Neues gesehen wird. Ein Denken, das sich über die Instituiertheit seines Seinsbegriffs nicht im Klaren ist, nimmt ihn als ein für alle Mal gesetzten an und das Sein als immer schon das, was es immer wieder, auf verschiedene Weise, an verschiedenen Orten, unter

---

[77] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frkft./Main 1986, S. 584f.

[78] GII, S. 326.

[79] In einem seiner letzten Vorträge betont Castoriadis wieder die Relevanz seines Begriffs des instituierenden gesellschaftlichen Imaginären für die philosophische Anerkennung des »radikal Neuen« in der Gesellschaft. Ohne Begriff für diese wesentlich gesellschaftliche *vis formandi* bleibe man mit den Theorien zum Gesellschaftlich-Geschichtlichen in der Dichotomie zwischen biologischem und rationalistischem Reduktionismus gefangen. Siehe: C. Castoriadis, »Imaginaire et imagination au carrefour«, in: *Figures du pensable. Carrefours du labyrinthe VI*, Paris 1999, S. 94. Dass die Biologie nicht reduktionistisch und identitätslogisch beschränkt sein muss, zeigte vor allem Varela in seiner Darstellung der Emergenz und Selbstorganisation im Reich des Lebendigen auf, dem der Mensch zuallererst angehört, auch wenn das im vorherrschenden technowissenschaftlichen bzw. radikalkonstruktivistischen Imaginären zunehmend verschleiert wird.

verschiedenen Umständen, in verschiedenen Zeiten sein wird, um endlich – all diese Verschiedenheiten in sich aufhebend – bei sich als Einem und Ganzem anzukommen.

Kairos – Gelegenheit und Platzen: Moment der Veränderung im Gesellschaftlich-Geschichtlichen

Wo Gesellschaft nicht nur ihre Mittel und Wege funktional einsetzt, sondern sich selbst als Instituierung/Institution zu reflektieren beginnt, durchbricht sie ihre bestehende Abgeschlossenheit von innen her und setzt sich so der möglichen Auflösung aus. Das ist zusammengefasst die Gesellschafts- und Geschichtsontologie, die Castoriadis uns erschließt. Denn wo die gesetzte Verfassung brüchig wird, eröffne sich zuweilen für das Kollektiv der Blick auf das Chaos, das sich auch als Katastrophe zutragen kann. Die ereignishaften Momente, in denen die sich instituierende Gesellschaft über die instituierte hereinbricht, seien aber gerade jene, in denen Anderes plötzlich auftaucht, eine neue Gestalt, die sich in nichts Vorherigem gänzlich als das ankündigte, was sie – neu – mit einem Male darstellt, das Bestehende dahinstellend oder gar hinwegfegend.
Diese seltenen historischen Augenblicke, in denen wieder alles, oder zumindest vieles möglich scheint, setzen einen Zeit- und Augenblicksbegriff voraus, der nicht bloß logisch bestimmbar ist, sondern der darüber hinaus das noch Unaussprechliche enthält. Hier stehen wir an der Grenze des Sagbaren, das darum nicht schon einfach dem Schweigen zuzuordnen und außerhalb der Sprache schlechthin anzusiedeln ist. Es geht im Sein als Magma um einen Begriff, der seine eigene teilweise Unfassbarkeit zumindest annimmt, der das mögliche Aufkommen anderer Unfassbarkeiten einräumt, und der dem Werden und Vergehen auch als Anderswerden gerecht zu werden vermag. Den unbewussten Wahnsinn anzunehmen, wäre davon der psychologische Ausdruck einer ins Wanken geratenen Sicherheit.

»Die eigentliche Zeit aber…die Zeit der Andersheit und des Anderswerdens ist Zeit des Zerplatzens, des Hervordringens, der Schöpfung. Hier ist das Jetzt (das *nyn*) Explosion, Spaltung, Bruch – der Aufbruch dessen, was ist, als solcher. Diese Gegenwart ist wie Ursprung/-sprengung, wie immanente Transzendierung, wie Quelle und Auftauchen der ontologischen Genese.«[80]

Es zerplatzt etwas Bestehendes, an dessen Stelle sich etwas anderes Platz schafft.

[80] GII, S. 342; dt. Übersetzung von mir abgeändert. »Mais […] le temps véritable, le temps de l'altérité-altération est temps de l'éclatement, de l'émergence, de la création. Le *présent*, le *nun*, est ici explosion, scission, rupture – la rupture de ce qui est comme telle. Ce présent est comme origination, comme transcendance immanente, comme source, comme surgissement de la genèse ontologique.« IIS, S. 278f.

Und nur die Gleichzeitigkeit von Statthalterei und unmittelbarem Stattfinden macht derartige Instituierungsmomente zu kritischen.[81] Erst das konkrete Was und das Dass in ihnen, von denen sie nicht abzulösen sind, lässt sie als Wendepunkte zutage treten. Weil sich in ihnen und durch sie die Gesellschaft ein- und umbilden kann und es auch tut, werden sie als solche erlebbar und auch gelebt. Dass sie mit dem Tun in ihnen zugleich die Gelegenheit dazu enthalten, macht sie als Kairos entscheidend – der Entscheidung bedürftig.

Wenn Umschlag derart vermittelt gedacht wird, kann er sich erst von der reinen Einheit, dieser einen Reinheit des ehernen Kreises befreien, der ihn mit der immer wiederholten Rückkehr an den Beginn stellt. Castoriadis spricht in Verbindung mit dieser abgeschlossenen Ontoteleologie von einer »Verleugnung der Zeit«, die es für die Gesellschaft unmöglich mache, sich als selbstverändernde anzuerkennen. Und so musste sie selbst noch ihre eigenen Revolutionen mit alten Kostümen als Neuauflage von schon Dagewesenem verkleiden.

Beim Begriff der *creatio ex nihilo* handelt es sich dagegen um Möglichkeiten, für die es kein ontologisches Fundament gibt, außer der Annahme eines permanenten Hervorbringungs- und Neuschöpfungsprozesses. Auch das verbindet Castoriadis mit Spinoza und vor allem mit Arendt, die sich gerade durch die Idee des Neuen und des Neubeginns mit Duns Scotus' Hilfe von Heideggers Fundamentalontologie und Geschicksesoterik abgrenzt. Auf der Ebene des Gesellschaftlich-Geschichtlichen steht im Zentrum dieses Prozesses das, was Castoriadis das instituierende Imaginäre nennt. Nun ist damit aber nicht nur ein ontologischer Begriff eingeführt, sondern auch einer, der die Ontologie eng mit der Philosophie der Politik verknüpft. *Creatio* ist in Castoriadis' Ontologie ein Grenzbegriff (das ist Castoriadis von Anfang an klar, wie aus den 2009 erschienenen ersten Entwürfen zu seiner diesbezüglichen, in *Gesellschaft als imaginäre Institution* ausgeführten, Theorie hervorgeht). So ist er anfänglich der Auffassung, dass es nicht um *creatio ex nihilo* gehe, weil es ja immer schon Instituiertes, Gesellschaftlich-Geschichtliches, Sprache etc. gibt. Und doch: das Neue sei als radikal Neues zu begreifen, insofern – und nur insofern – es *nicht erschöpfend* auf Vorheriges rückführbar, letztlich nicht determiniert (im starken Sinn der völligen Bestimmung) sei. Daher die spätere Umformulierung, wonach Neues, in dieser Hinsicht *(pros ti)* des irreduzibel Neuen, sehr wohl *ex nihilo* ins Sein komme, aber nicht *in* und *cum nihilo*. Die hervorbringende Kraft des Neuen im Bereich des Gesellschaftlich-Geschichtlichen, also im Bereich der Menschen, ist wie

[81] Im Sinne von *krisis*; im Chinesischen gibt es für Krise und Chance zwar zwei Worte, die aber jeweils beides bedeuten.

erwähnt die radikale Einbildungskraft,[82] deren ontologische Relevanz allerdings über das hinausgeht, was Spinoza unter dem Begriff der Einbildungskraft fasst.[83]

Exkurs zu Spinoza

Zeit versteht Castoriadis nun aber nicht nur als das Anders-Werden, sondern auch als das Andere der Verräumlichung, wenn er es als *radikale* Veränderung durch die Hervorbringung neuer *Gestalten* fasst.[84] Das führt wieder zum zentralen Begriff des Gesellschaftlich-Geschichtlichen *(le social-historique)*, den ich nun mit einer teilweise an Spinoza angelehnten Leseweise darlegen möchte. Das Gesellschaftlich-Geschichtliche ist ein Begriff, mit dem Castoriadis sich gegen die Vorstellung richtet, dass Gesellschaft irgendwie von außerhalb der Geschichte betrachtet werden könnte. Geschichte und Gesellschaft sind für ihn untrennbar miteinander verwoben; auch wenn es in der Natur Zeit und Evolution bzw. Emergenz geben mag, so macht »Geschichte« erst mit, für und in Gesellschaft Sinn, auch »Naturgeschichte«. Wir können, in Anlehnung an Spinozistische Zugangsweisen, das Geschichtliche den zeitlichen Aspekt einer spezifischen Menschenmenge nennen, während das Gesellschaftliche diese Menge im Sinne der Ausdehnung (Ansammlung, *societas)* bezeichnet. Cartesianisch-spinozistisch gesprochen, ist das Gesellschaftlich-Geschichtliche das kollektive Subjekt, einerseits als geschichtliche *res cogitans*: In und als implizite Geschichte verwirklicht die Gesellschaft ihre Dispositionen und gelangt zu verschiedenen Bewusstseins- oder Erkenntnisebenen; in und durch ihre explizite Geschichte erkennt sie sich als in der Zeit seiende, werdende und vor allem als gewordene. Doch andererseits ist das kollektive »Subjekt« *(avant la lettre)* gesellschaftliche *res extensa* (Strukturen, Figurationen und andere Begriffe des Gesellschaftlichen). Unabgeschlossen und ohne letzten Zweck kann der Sinn und Zweck einer autonomen Gesellschaft nur jener sein, den diese sich gibt; hier tritt ein ebenfalls spinozistisches Motiv hervor: Es geht Castoriadis nicht um die kollektive Autonomie als Selbstzweck oder um eine Art reine politische Vernunft, sondern um die Demokratie als bestmögliches Regime zur

[82] Siehe hierzu B. Waldenfels, »Der Primat der Einbildungskraft« und zuletzt S. Adams, Castoriadis's Ontology. Being and Creation, New York 2001, S. 83-99.

[83] Zur Einbildungskraft in der Ethik Spinozas siehe v.a.: E. Garver, *Spinoza and the Cunning of Imagination*, Chicago 2018.

[84] Zu »Zeit und Schöpfung« gibt es ein eigenes Kapitel in GII und Castoriadis hielt mehrere Seminare zu diesem Thema ab.

Verwirklichung der Autonomie, das heißt der menschlichen Möglichkeiten und des menschlichen Handlungsvermögens zugleich. Diese Verwirklichung fasst er als eine das Bestehende und die Sterblichkeit immer wieder durch Taten und Worte transzendierende.
Im Sinne dieser Macht der Gestaltung und der Beförderung des Tätigkeits- und vor allem des Handlungsvermögens ist der Begriff der Institution bzw. Instituierung innerhalb dieser Art von politischer Anthropologie zentral. *Institutionen* sind bei Spinoza Versammlungen von einzelnen Dingen (Menschen), die ihrerseits solche Versammlungen einzelner Dinge sind… Der kollektive Körper als Organismus ist Teil des zu Spinozas Zeit gültigen politischen Imaginären, das stark von medizinischen Vorstellungen und Bedeutungen geprägt ist, im Sinne dessen, was ich ontologische Metapher nenne, also seinskonstitutive Metaphern, die aufhören, bloße Redewendungen zu sein, wenn sie die Gestaltung der (sozialen bzw. politischen) Wirklichkeit prägen. Zugleich fasst Spinoza die Polis, Civitas, in Anschluss an Aristoteles und andere, als Körper, deren Form bzw. Seele die Verfassung bzw. die politischen Organisations-, Machtausübungs- und Verteilungsprinzipien sind.
Castoriadis weicht nicht prinzipiell von dieser Sicht ab, und Analogien finden sich vor allem in der Verwendung der Begriffe Institution und Instituierung. Doch er hat den Begriff der Institution in Anschluss an die Soziologie seiner Zeit, insbesondere Durkheim, Weber und Merleau-Ponty genauer ausdifferenziert als Spinoza.[85] Das betrifft vor allem den Begriff der Schichtung (Geschichte als *stratification*, Schichtung oder Gesellschaft als imaginäre Institution, die sich an die »erste natürliche Schicht« anlehnt, auf dieser aufbaut und diese zugleich unablässig verändert).
Institution bezeichnet nun auf einer allgemeinen Ebene alles, was – implizit oder explizit – instituiert, das heißt Ergebnis eines kollektiven Akts der Instituierung ist. Allen voran ist hier die Gesellschaft zu nennen (als imaginäre, aber auf dem Rationell-Realen aufbauende Institution). Auf einer konkreteren Ebene bezeichnet Institution im engeren Sinne der historiographischen und soziologischen Auffassung jene expliziten und gezielt aufgebauten Institutionen, aus denen sich eine komplexe Gesellschaft zusammensetzt: Erziehungs- und Bildungsinstitutionen, Institutionen der massenhaften Vernichtung von Menschen wie die Lager der Nazi, Institutionen der Überwachung, Disziplinierung, Internierung und Bestrafung, um es in Anschluss an Foucault zu formulieren, Praktiken wie Sexualität oder Handel, vertraglich regelbar bzw. geregelt wie Partnerschaft oder Ehe, oder Organisationen wie Kindergärten, Schulen, Universitäten, Parteien, Kammern; staatliche Institutionen im engeren

[85] Siehe A. Pechriggl, »Institution«, in: H. Vetter (Hg.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg 2005.

Sinn wie die gesamte Exekutive (Polizei, Armee, Verwaltungsapparat etc.), Legislative (Parlament, Kommissionen etc.) je nach Verfassung bzw. je nach Regime, und natürlich Recht, der Rechtsstaat als solcher, die *ekklesia* (Vollversammlung), das Parlament oder der Justizpalast. Die Institutionen, selbst Werk von Instituierung, instituieren bzw. perpetuieren ihrerseits, indem sie nicht nur funktionieren, sondern vor allem, weil sie die lebendige Kraft, das Tätigkeitsvermögen der in ihnen wirkenden Menschen (oder Tiere) umwandeln, zum Besten wie zum Schlechtesten, mehr im Sinne der Autonomie oder mehr im Sinne der Heteronomie, der Beherrschung und Hemmung oder der Machtverflüssigung und Beförderung von Lebenskraft bzw. Tätigkeitsvermögen.

Wie bereits angekündigt, weist dieses erste Kapitel für bestimmte Systematisierungsgewohnheiten einen Hiatus auf, der weniger der hier gewählten Systematik für die Annäherung an das Denken von Castoriadis geschuldet ist, als vielmehr einer rigiden, akademischen Einteilung der Gebiete, Disziplinen und Zugangsweisen. Eine Vertiefung und damit eine grundlegendere Darstellung der ontognoseologischen Relevanz der Einbildungskraft für das instituierende Imaginäre legt die Sinnhaftigkeit der Verbindung zwischen Ontologie und einer philosophischen Theorie der Revolution frei. Letzteres werde ich am Ende dieses Kapitels im Lichte von Benjamins »dialektischem Bild« wieder aufgreifen. Das ist der Grund, warum ich im Folgenden, also zwischen die Auseinandersetzung mit der ontologischen Relevanz der Einbildungskraft und einer auf das städtische Imaginäre angewandten Auseinandersetzung mit der Theorie des Imaginären ein Kapitel zum Wahrheitsbegriff bei Castoriadis stelle. Im dritten und letzten Kapitel des Buches werde ich die Frage nach der Verbindung zwischen Wahrheit und Politik noch einmal umfassender zu beantworten versuchen, denn sie ist der rote Faden und zugleich das *movens*, das sich durch sein Leben und Werk zieht und beide unablässig miteinander verschränkt.

Eine Wahrheit, die nicht zugleich einer politisch gerecht(er)en Verfasstheit den Weg bereitet, oder es zumindest versucht, ist für ihn eine unvollständige, denn die Gesellschaftsform ist es, die der Suche nach der Wahrheit oder diesem Begriff zum Sein verhilft, und zwar gerade, weil in der Suche nach der Wahrheit zugleich schon die Suche nach der richtigen, der bestmöglich zu verwirklichenden Gesellschaft stecke.[86] Diese Frage stellt sich das Recht seit Anbeginn, auch wenn wir davon nicht mehr sehr viel bemerken aufgrund der Hypertrophie

[86] Wir werden sehen, dass dies nichts mit Platons (und Leo Strauss') *Illusion der Gerechtigkeit* (Kelsen) als ideeller, ja idealistischer Deckung von Schönem, Gutem und Wahrem zu tun hat, weil es bei Castoriadis zentral um die Unabgeschlossenheit und die ständige Suche nach – sowie Hervorbringung von – den begrifflichen Prinzipien dieser Termini in der gesellschaftlichen Wirklichkeit und Praxis geht.

der Gesetzgebung und vor allem aufgrund der oligarchischen Abkoppelung des Gesetzgebungsprozesses vom Demos. Dieser ist zwar gemäß der Verfassung vieler europäischer Staaten *de jure* Gesetzgeber, aufgrund der dauerhaften Vertretung durch seine in Parteiapparaten vergatterten Repräsentant_innen aber *de facto* davon ausgeklammert. Nach dem Aufsatz über die gemeinsame Entstehung von Demokratie und Philosophie im antiken Griechenland[87], zeugen auch seine posthum unter dem Titel *Ce qui fait la Grèce* veröffentlichten Seminare von der Relevanz dieser Verknüpfung für Castoriadis.

[87] »Die griechische Polis und die Demokratie«, op. cit. und die unter dem Titel *Ce qui fait la Grèce* veröffentlichten Seminar-Bände.

2 Philosophieren als Eröffnung neuer Gültigkeit[88]

Die Wahrheitsfrage durchzieht viele Seminare, die Castoriadis an der EHESS gehalten hat. Dennoch bemüht er das Wort Wahrheit selten, er sieht darin einen Grenzbegriff, weiß um dessen ideologisch-religiöse Aufladung und vor allem um die illusionären Verkennungen, die mit diesem Begriff verbunden sind. Seine explizite Reflexion dazu stellt er teils unter dem Begriff der »*validité de droit«,* also der *de jure* Gültigkeit an, teils versteht er unter Wahrheit das im Titel erwähnte »*mouvement interminable de penser le pensable«,* also die genuin philosophische Bewegung an den Grenzen des Denk- und Sagbaren und – über diese hinaus – im Rahmen der Bewegung des Aufbruchs der Abgeschlossenheit. Während es im Zuge der Sozialisation der menschlichen Psyche um die Abgeschlossenheit der psychischen Monade geht, betont Castoriadis im Register der Wahrheitssuche um die Abgeschlossenheit der je anerkannten Sinn- und Rationalitätsmatrix (oder des je gültigen bzw. vorherrschenden Logos). Castoriadis war kein Freund von Wittgenstein, doch kannte er dessen Sprachphilosophie, vor allem aber kannte er die Geschichte der Auslotungsversuche des Wahrheits- und Vernunftbegriffs über Sprache und Rhetorik seit den alten Griechen. Um diese Entwicklungen des Castoriadischen Denkens nachzuvollziehen, werde ich mich vor allem auf das bislang unveröffentlichte Seminar beziehen, das er im Studienjahr 1988/89 an der EHESS gehalten hat.[89] Er greift darin, und in einer Antwort auf Habermas' Differenzierung zwischen Faktizität und Geltung, die Frage nach der Instituierung von Gültigkeit (auch von Wertigkeit) als solcher auf.[90] Dabei unterscheidet er zwischen Wertigkeit bzw. Gültigkeit *de facto (validité de fait)* und *de jure (validité de droit)*, was zum einen auf Aristotelische und Kant'sche Differenzierungen, zum anderen auf seine juristische Ausbildung und Würdigung Kelsens zurückgeht: In dem Maße nämlich, in dem die *de jure* Gültigkeit begrifflicher Natur *(dynamei* gemäß dem Eidos) und als solche an das Sollen gebunden ist, das heißt an den Zweck sowie an die Bedingungen dessen, was als valide oder als »Gültigkeit habend« betrachtet wird, nähert sie sich

[88] Das folgende Kapitel ist die überarbeitete Version des Aufsatzes »›Le mouvement interminable de penser le pensable‹. Philosophie comme ouverture de validités nouvelles«, erschienen in: S. Klimis, Ph. Caumières (Hg.), *Castoriadis et la question de la vérité,* Brüssel 2011, S. 117-138.

[89] Ich stütze mich auf meine eigenen Mitschriften sowie auf die Transkriptionen der Tonbandaufnahmen, die Nikos Iliopoulos erstellt hat, Fonds Castoriadis, IMEC, Caen.

[90] Siehe zu diesem Ausgangspunkt vor allem *C. Castoriadis, Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987. La Création humaine, 1*. Herausgegeben und annotiert von Enrique Escobar et Pascal Vernay, Paris, 2002. Ich ziehe für die Übersetzung von *validité* »Gültigkeit« der »Wertigkeit« vor, weil diese zu eng auf den axiologischen Bereich beschränkt ist.

dem Kant'schen Transzendentalen *(a priori)*, ohne sich jedoch damit zu decken. Die *de facto* Gültigkeit (bei Kant immer *a posteriori*) ist nämlich für Castoriadis immer auch transzendental, insofern sie für ihn als konkretes *a priori* die unumgängliche Bedingung für jede sekundäre und begriffliche (oder theoretische) Bearbeitung im Rahmen der *de jure* Gültigkeit darstellt.

Im Grunde geht es Castoriadis nicht mehr darum, einen ersten Term (eine *archê)* in diesen Verhältnissen zu setzen, sondern darum, die Termini in der dynamisch-spiralenhaften bzw. oszillierenden Bewegung zwischen *de jure* und *de facto* zu präzisieren. Gültigkeit *de jure* ist für ihn das, was von Rechts wegen als wahr und gerecht gilt und damit explizit als Wert habend gesetzt wird; als gesetzter Wert ist es *nomos/ius* während er als *de facto* Gültigkeit das bezeichnet, was in der Tat valid, also gültig, geltend oder wertig ist, implizit oder habituell, ohne notwendigerweise als gerecht, rechtens oder als wahr begriffen zu werden. Geltung haben beide Gültigkeiten, und die Schnittstelle zwischen diesen beiden semantischen Feldern der Gültigkeit ist ein eigenes Begriffsfeld, aus dem – im Sinne der Magmalogik – immer neue Spezifizierungen hervorgebracht werden können.

Neben der ontognoseologischen sowie axiologischen Perspektive dieser Differenzierung erscheint mir eine andere noch wichtiger, nämlich die psychoanalytische, aus der Castoriadis den »Widerständen« und »Abwehren« nachgeht, die unbewusst gegen die Sinn- und Wahrheitssuche ins Werk gesetzt werden. Mit dieser Perspektive treten wir unmittelbar in das interdisziplinäre Feld ein, in dem sich Erkenntnis und Praxis überschneiden und die feinsäuberliche akademische Einteilung in theoretische und praktische Philosophie ebenso ihren Sinn verliert wie jene scharfe Einteilung zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie *(gnoséologie)*. Ich werde versuchen, die deskriptiv-definitorisch anmutende Benennung der Wahrheit als »unabschließbare Bewegung, das Denkbare zu denken« an genau dieser Schnittstelle zu analysieren, also dort, wo das Hervorbringen von Werten eine instituierende *Tätigkeit* ist, die starker Rahmenbedingungen bedarf.[91] Die darin angesprochene oszillierende Bewegung zwischen Chaos und Kosmos ist für Castoriadis eine schöpferische und, analog zu Freuds sekundärer Bearbeitung, eine *organisierende* Tätigkeit. Durch sie wird das letztlich, aber keineswegs gänzlich, unbestimmbare »magmatische« Sein nach mengen-identitätslogischen Prinzipien zu begreifen und möglichst zu bestimmen versucht. Dabei soll dem kreativen

[91] Castoriadis hat die bereits erwähnte Banalisierung durch die kapitalistische Konsum- und Verschwendungskultur gemeinsam mit der Vermarktung von allem und jedem als die gesellschaftlich-imaginären Hauptfaktoren für den rasanten Niedergang nicht nur der verbliebenen demokratischen Elemente sondern auch der philosophischen und wissenschaftlichen Wahrheitssuche (im Gegensatz zur technowissenschaftlichen Wissens- bzw. Kapitalanhäufung) gesehen.

Spielraum für die Einbildungskraft besonderes Augenmerk geschenkt werden. Das Telos dieses Unterfangens, das philosophisch nicht nur Ziel, sondern zugleich Aufgabe und Entwurf ist, kann als Setzung neuer Gültigkeit gefasst werden (oder als neuerliche Prüfung und gegebenenfalls Bestätigung bereits bestehender).
Dieses Telos der Setzung neuer Gültigkeit bleibe aber zumeist hinter der mystifizierenden Illusion eines immer schon daliegenden Wesens einer nur zu entbergenden Wahrheit verborgen. Diese Verkennung der (immer auch) schöpferischen Dimension der Hervorbringung der Wahrheit geschah in der traditionellen, von der Theologie kontrollierten philosophischen Tradition durch die Institution des Dogmas; heute werde sie durch ein spezifisches Imaginäres und eine dazugehörige Bürokratie der Messung im Rahmen zwanghaft orchestrierter Versuchsanordnungen bewerkstelligt. Und so stellt sich Castoriadis als Philosoph und Psychoanalytiker zuerst der Aufgabe, die Gründe und Rationalisierungen dieses grundlegenden Verkennungsdispositivs zu verstehen. Doch eines nach dem anderen.

Philosophische und historische Wahrheit

Philosophiehistorisch betrachtet schwankt der Wahrheitsbegriff seit jeher zwischen zwei Bedeutungen: jener einer abgeschlossen-ewigen Wahrheit, die als Transparenz ebenso verdinglicht (etwa im »absoluten Wissen«) wie szientistisch idealisiert ist (in der Illusion einer klaren, exakt-wissenschaftlichen Sprache), und jener einer prinzipiell unzugänglichen Wahrheit, die als solche mystifiziert bzw. als illusorisch dargestellt wird, sodass die Wahrheitssuche zum ebenso sinnentleerten wie müßigen Unternehmen geraten muss. Zwischen diesen Polen kann der Begriff des Sinnhorizonts behilflich sein, auch wenn Castoriadis ihn nicht systematisch verwendet, zu sehr ist er ihm wohl in der hermeneutischen Tradition verankert, die er – wie wir sehen werden – unumwunden angreift. Dieser weitere Grenzbegriff trägt aber m.E. der Unmöglichkeit und gleichzeitigen Erfordernis eines Zusammentreffens (im starken Sinn des Wortes) zwischen dem, was wahr zu sein beansprucht wird, also dem »Was« der Wahrheit, und der Vorstellung davon, dem Vernehmen, Verstehen, Intuieren, Betrachten, Begreifen… der Wahrheit Rechnung, um das es Castoriadis geht. Dieses ontognoseologische Zusammentreffen ist für seinen Begriff der Wahrheit als Anspruch, als Akt und als Intention unabdingbar und es prägt das Erkennen der Wahrheit als Anerkennen derselben.
Nun ist die Anerkennung des Wahren, ja der Wahrheit als sich verändernder (und damit des Seins als veränderlichem) immer eine, die einer Verkennung derselben abgerungen werden muss, insbesondere dann, wenn der Glaube an eine unwandelbare, parmenideische

Wesenhaftigkeit des Seins und damit auch der Wahrheit vorherrscht. Castoriadis hat gewiss nicht eine der beiden extremen Positionen dieser Polarisierung bezogen, sondern – ganz im Sinne Platons und Aristoteles' – den dritten Weg des Zusammentreffens gewählt, der zugleich der Weg durch die Aporie hindurch ist, aber auch jener der dialektischen Vermittlung über die Mitte *(metaxy)* bzw. das Medium *(milieu)*.

Die Formel, mit der die Wahrheit von Castoriadis als »unabschließbare Bewegung, das Denkbare zu denken« (soweit wie möglich, versteht sich) mehr um- als beschrieben wird, verweist auf jenes *metaxy* (Zwischendrin), das Aristoteles ins Zentrum des Abschnitts zur »kognitiven Psychologie« gegen Ende seiner Abhandlung *Über die Seele* stellt, wenn er versucht, das Denken in der tautologisch anmutenden Formulierung der *noêsis noêseôn* (Denken des – möglichen und aktuellen – Denkens) zu fassen. Es mag gefragt werden, welchen theoretischen Nutzen eine solche Konzentration auf die Schnittstelle im »Denken des Denkbaren« für den Wahrheitsbegriff hat, also auf die Intersektion von Denken, Denkakt und Gedachtem bzw. Denkbarem.

Zuerst gewinnen wir bereits aus dieser Verortung eine unabschließbare Bewegung, der sich kein Wahrheitsbegriff verschließen kann, will er sich nicht auf die für die meisten von uns mittlerweile absurd anmutende Idee einer ewigen und abgeschlossenen Wesenswahrheit beschränken, die in der Philosophie ja erst über die Instituierung eines ebensolchen theokratischen bzw. ontotheologischen Dogmas dominant wurde.

Es mag also heute, vor allem nach der Lektüre von Castoriadis und anderen, trivial erscheinen, dass in der Philosophie nicht alles schon gedacht worden ist, andererseits erscheint der Fortschritt im begrifflichen Denken über die Jahrtausende überschaubar. Dennoch wird, solange Menschen denken, immer Neues zu denken aufgegeben werden, und sogar Altes wird dann neu gedacht werden können. Dies geht bereits explizit aus dem Skeptizismus hervor und dem Realismus, auf den jener abzielt, genauer aus der durch Sextus Empiricus überlieferten Version davon: Die skeptische Haltung besteht demnach in einer Abstinenz, einem Sich-einer-Zustimmung-Enthalten, was immer das Dogma sein mag, dem nicht zugestimmt werden soll. Damit hält die skeptische »Methode« oder Haltung die Türe des Denkens und weiteren Infragestellens gegen die Abgeschlossenheit des Dogmatisierens *(dogmatizein)* stets geöffnet. In diesem Sinne verstehe ich Castoriadis als einen Philosophen, der nicht nur in kritische Nähe zu Merleau-Ponty gerückt werden kann,[92] sondern der viel eher ein Skeptiker als ein

[92] Siehe hierzu C. Castoriadis, »Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes« in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.). *Die leibhaftige Vernunft – Spuren von Merleau-Pontys Denken*. München, 1986, S. 111-143 sowie Ders., »Das Sagbare und das Unsagbare« in: *Durchs Labyrinth*, S. 107-192.

Dogmatiker ist, ohne jedoch in die Relativierung von allem und jedem zu kippen; eine in der so genannten Postmoderne der 1980er Jahre verbreitete Haltung, die ihm nicht nur aus politischen Gründen zuwider war.[93] Darüber hinaus gewinnt man durch diesen »mittleren Weg der Erkenntnis« die Möglichkeit, die ebenso scholastischen wie falschen Dichotomien zwischen Realismus und Nominalismus oder radikalem Konstruktivismus bzw. zwischen Idealismus und Materialismus hinter sich zu lassen.

Es geht hier um die bereits erwähnte Verwobenheit von Ontologie und Gnoseologie. Castoriadis ist damit auf den Spuren einer von Kant (Erkenntnis nur von *phainomena)* und Hegel (Wahrheit als dialektischer Vermittlungs- und Erscheinungsprozess eines letztlich sich selbst transparenten Weltgeistes) inspirierten Phänomenologie; zugleich geht er mit seiner Ontologie einen anderen als einen »phänomenologischen« Weg. Er akzeptiert die Phänomenologie weder als angemessene »Methode« noch gehört er ihr als »philosophischer Schule« seiner Zeit an. Ihn interessieren die Ränder der Dinge, der Disziplinen, seiner Zeit und Gesellschaft; er arbeitet dort, wo die instituierten Grenzen, welche die begriffliche bzw. wissenschaftliche Sprache zwischen den Dingen zieht, brüchig werden, was neue Grenzziehungen erforderlich macht; ja er arbeitet am Steinbruch abzutragender Glaubensdogmen und der dazugehörigen heteronomen Praktiken.

In diesem Sinne ist es nur kohärent, wenn er in der philosophischen (und nicht mathematischen, historiographischen, psychoanalytischen, ethischen oder ästhetischen…) Frage nach der Wahrheit nicht mehr ein Problem der Adäquation zwischen Wahrnehmungsgegenstand und Wahrnehmungsapparat sieht (oder bloß eine Frage der Aussagenlogik); vielmehr siedelt er die Wahrheitsfrage als eine der maximalen Kohärenz inmitten eines permanenten Konflikts an, des Konflikts zwischen *peras* (Grenze, Bestimmung) und *apeiron* (Unbegrenztes, Unendliches, Unbestimmtes); zwischen Chaos und Kosmos; zwischen Bestimmtheit und Unbestimmbarkeit. Daher das philosophische Gebot, so genau und klar wie möglich *(»tant*

[93] Castoriadis hat die depolitisierenden und für das Projekt der Autonomie katastrophalen Auswirkungen dieses »debilen Denkens« *(pensiero debole)*, wie er es in seiner unverkennbar polemischen Art nannte, immer wieder auf den Punkt gebracht. Für ihn war der philosophische Relativismus die Position derer, die konfus denken, und die, wenn sie sich zu so genannten Meisterdenkern aufschwingen, den intellektuellen Betrug nicht nur streifen, sondern als zur Konsum- und Werbegesellschaft passenden Habitus verallgemeinern bzw. metaphysisch rationalisieren. Siehe die Parteinahme von Castoriadis für Pierre Vidal-Naquet im Konflikt mit Bernard-Henri Lévy. Vidal-Naquet hatte dessen als Geschichtsschreibung ausgegebenen Fiktionen mit den erforderlichen Quellen zerlegt, ebenso seine in *La barbarie à visage humain* vorgetragene Anklage der 68er-Bewegung, der Lévy alles Häßliche, Böse und Falsche in die Schuhe geschoben hatte, womit er gleich auch die Gruppe und Zeitschrift *SouB* geißelte. *C. Castoriadis, »*L'industrie du vide (réponse à Bernard-Henri Lévy)«, in: *Le Nouvel Observateur*, 9-15 Juli 1979, S. 35-37, wieder aufgenommen in: CL 2, S. 28-34; siehe hierzu auch F. Dosse, *Castoriadis*, S. 241f.

que faire se peut!«) zu bestimmen und zu differenzieren, gerade inmitten einer Welt, in der nicht alles bestimmbar ist, also eingedenk der Grenzen der Bestimmbarkeit und Klarheit.
In dem erwähnten Seminar diskutierte Castoriadis mehrere philosophische Wahrheitstheorien, und er zeigte dabei auf, dass man nicht richtig (im Sinne der Gültigkeit *de jure)* philosophieren kann, ohne die relevanten vorangegangenen Philosophien – soweit wie möglich – in Betracht zu ziehen. Er greift also Kant und Husserl auf und an. Letzteren bezeichnet er als Neo-kantianer. Er kritisiert an dessen Denken, wie schon an jenem Kants, die grundlegende Rolle des transzendentalen Egos, das in der absoluten Idee, der Noesis der Noeme, gespiegelt und hypostasiert würde. Während er den – bei Husserl unvollendeten – Bruch dieses Settings durch die Sprachphilosophie erwähnt, übergeht er den in diesem Bruch mit der Tradition sicher konsequenteren Cassirer, der auch in anderer Hinsicht bahnbrechende Theorien des Mythischen und der kollektiven Vorstellungswelt vorgelegt hat und damit auch Vorarbeiten zur Konzeption dessen, was Castoriadis als gesellschaftliches Imaginäres theoretisiert.[94]
Castoriadis greift also bestimmte Widersprüche in der Husserl'schen Philosophie auf, insbesondere in dessen Wahrnehmungstheorie, die zwar Abschattungen vorsieht, dabei aber den für eine Gesamtwahrnehmung eines Phänomens zentralen Konstituierungsprozess vernachlässige (was u.a. mit der in der Psychologie relevanten crossmodalen Wahrnehmung genauer erforscht wird). Es gebe nicht nur – betont Castoriadis – die Seite der vielfältigen Perspektiven und Abschattungen, die er sinnreich mit dem Wort *ombraisons* ins Französische übersetzt, und die den subjektiven Gesichtspunkt oder die Einstellung sowie die Position angeht, aus der heraus jemand betrachtet, wahrnimmt, spricht etc.; es gebe darüber hinaus den »objektiven« Gesichtspunkt, der alle nur denk- und vorstellbaren Perspektiven möglichst integriert: für den Gesichtssinn etwa das »geometrische Objekt *(objet geométral«)*, »als ob ich den Gegenstand aus allen Perspektiven betrachten würde«, eine inklusive Perspektive, die den subjektiven Gesichtspunkt in je spezifischer Weise enthält.
Dieses Problem führt uns einmal mehr zu Aristoteles und seinem Begriff der verknüpfenden (crossmodalen) *koinê aisthêsis*, auf den Castoriadis nur implizit verweist, wenn er unter Bezugnahme auf Kant auf einen den Menschen als Gattung gemeinsamen Wahrnehmungsapparat verweist: Diese »Gemeinschaft der Sinne« beschert uns eine *grosso modo* gemeinschaftliche Sinneswahrnehmung. Die Bedeutung einer solchen »Gemeinschaft der Sinne« ist zumindest eine zweifache: einmal die gerade erwähnte einer

[94] Für eine Verknüpfung der Arbeiten von Cassirer und Castoriadis siehe M. Rosengren, »Radical imagination and symbolic pregnance. A Castoriadis-Cassirer connection«, in: J .M. Krois, M. Rosengren, A. Steidele, D. Westerkamp (Hg.), *Advances in Consciousness Research*, Amsterdam 2007, S. 261-272.

gemeinschaftlichen Sinnesausstattung und dann die des Gemeinsinns, wie die anglophone Philosophie ihn betont hat, insbesondere Hume.[95] Der Gemeinsinn verweist auf die gemeinsame Welt, die Sozialität unserer Wahrnehmung und unserer Urteilskraft, sowie auf das Milieu, dem wir angehören und in dem wir das Gehabe, die *hexis* bzw. den *habitus* annehmen, der uns eine Art unvermitteltes, intuitives »Wissen« verleiht bezüglich der zu respektierenden Gültigkeiten. Es ist ein zweiter, nicht angeborener »Sinn«, ohne den ein Mensch nur schwer überleben könnte. Als solcher ist er gewiss prekärer als ein halbwegs intakter angeborener Sinn, weil er von den Sozialisationsbedingungen abhängt, in die jeder Mensch hineingeboren wird, von der Erziehung, sowie von den psychischen Dispositionen und Entwicklungen jedes Einzelnen. Dieser Sinn ist nicht identisch mit dem, was Castoriadis von Aristoteles als *hexis prohairetikê (habitus electivus)* aufgreift, die grundlegend ist für die Erlangung einer ethischen Haltung im Sinne der Aristotelischen Tugendlehre.

Ohne dass Castoriadis nun den Bogen der Gemeinschaft der Sinne so weit, also bis hin zum Gemeinsinn aufgespannt hätte, scheint mir die Weiterführung dieses Begriffs hilfreich, um seine gesellschaftsbezogene Wahrheitstheorie besser nachvollziehbar zu machen. Ähnlich wie Hegels zweite Natur und Sittlichkeit[96], entwickelt der Gemeinsinn sich zu einem Sinn nicht nur *aus der* Gesellschaft (als Milieu, in und aus dem er sich herausbildet), sondern auch *für die* Gesellschaft und – im Idealfall für das Gemeinwohl, also zu einem Gemeinschaftssinn. Dieser geht über das vor allem implizite Wissen um die soziale *(de facto* und *de jure)* Gültigkeit hinaus und ist expliziter auf die Gemeinschaft gerichtet; er richtet sich an die Anderen und gründet in der Anerkennung der Interdependenz der Menschen, ihrer sozialen, ja politischen »Natur«.

Die Rückwendung auf Aristoteles ist umso vielversprechender, als dieser – trotz seiner Betonung der Heterogenität ihrer jeweiligen Seinsweisen – Seele und Polis miteinander verknüpft. Insbesondere die *Nikomachische Ethik* ist an einem Überlappungsfeld zwischen Theorie, *hexis* (Gehabe, Haltung) und Praxis angesiedelt, wobei Aristoteles hier zugleich die Unterscheidung zwischen *bios theoretikos* und *bios praktikos* setzt. Um die Art und Weise zu verstehen, wie Castoriadis die Frage nach der Wahrheit unter Bezugnahme auf die »Gültigkeit *de jure*« stellt, mag die chiastische Verknüpfung zweier Fragen hilfreich sein, die Kant feinsäuberlich voneinander getrennt hatte, nämlich »Was können wir wissen?« und »Was sollen

[95] Die englische Übersetzung von *koinê aisthêsis* als *common sense* forciert diese Deutung des Aristotelischen Begriffs allerdings übermäßig. Siehe hierzu auch Pavel Gregoric, *Aristotle on the Common Sense*, Oxford 2011.

[96] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, *Werke Band 10*, Frankfurt a.M. 1986, § 410.

wir tun?«.[97] Diese Verknüpfung mündet in den Fragen »Was können wir tun?« und »Was sollen wir denken?«

Zurück zum Aufbruch der Abgeschlossenheit

Für Castoriadis ist Philosophie in ihrer Ausrichtung auf die Wahrheit die möglichst systematische Infragestellung von Gedachtem und Geltendem. Sie ist somit auch jene Tätigkeit, welche am explizitesten die jeweilige Abgeschlossenheit des Sinns aufbricht, eine Abgeschlossenheit, die sich in der blinden Verschmelzung von Gültigkeit *de facto* und Gültigkeit *de jure* verhärtet (auch in Freud'schen »Rationalisierungen« im Zeichen der Nachträglichkeit oder in Kants »Vernünfteln«). Diese Infragestellung ist auch Selbstinfragestellung der jeweiligen Philosoph_innen, ihrer Dogmen bzw. »Methoden« und der jeweiligen Gesellschaft oder spezifischer Gruppen in ihr. Als solche erfordert sie eine spezifische Haltung gegenüber der abgeschlossenen und tendenziell abschließenden Gewissheit. Sie erfordert aber auch eine offene Einstellung gegenüber dem Auftauchen von Neuem, womit wir bei einer berufsethischen Haltung wären, die allen Suchenden und Forschenden eigen sein *sollte*. Warum? Weil – und das ist das skeptische Erbe aller Wissenschaftlichkeit – das Wissen stets neues Unwissen eröffnet, somit die Unabschließbarkeit der Suche evident und das Weitersuchen zum Prinzip macht. Zugleich liegt in dieser Haltung bzw. Einstellung auch die grundlegende Verbindung zwischen Castoriadis' Nachdenken über die Revolution und seiner Revolution des Denkens. So entwickelt er seine Überlegungen zu einem Wahrheitsbegriff, der dem oben erläuterten Neuen Rechnung zu tragen vermag, vor allem in Abgrenzung zur Hermeneutik (wie er davor seinen Begriff des Imaginären in Abgrenzung zum Determinismus bei Marx und im Strukturalismus entwickelte).[98] An der Hermeneutik kritisiert er insbesondere, dass sie Erzählung *(narration)* zum bevorzugten Gegenstand der Philosophie gemacht, ja dass sie Philosophie mit Erzählung identifiziert habe. Dagegen hält er, dass die Philosophie nichts erzähle, und dass sie weder Erzählung noch deren Interpretation sei. Wäre sie Erzählung, so würde das einen weitgehend *a priori* bestehenden Sinn voraussetzen, den es zu interpretieren gelte, wo – so Castoriadis – Philosophie in erster Linie Aufbrechen der »Abgeschlossenheit des Sinns«

[97] Seminar 3, Mai 1989, S. 3, IMEC, Caen.

[98] GII sowie »Der Zustand des Subjetks heute« in: A. Pechriggl, K. Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären*. Während er bei Marx das poietische oder imaginäre Element zumindest implizit am Werk sieht, findet er am Strukturalismus als solchem wenig, das ihm diesbezüglich entgegenkommt.

ist, ja darin bestehe ihre originäre Sinnhaftigkeit. Dabei geht es ihm um das Aufbrechen der Abgeschlossenheit von Sinn bzw. um die Eröffnung neuer Sinnhorizonte nicht nur im Bereich des Denkens, sondern auch in den Bereichen des Tuns *(du faire)* und des Machbaren *(du faisable)*, sowie im Bereich der Tatsachen und des Gegebenen *(fait/donné)*, wobei die Philosophie expliziter als andere Bereiche »Schöpfung neuer Bedeutungen, Ideen und Gestalten des Denkbaren«[99] sei.

Auch wenn die Narratologie hier Einwände vorzubringen hätte, weil ja der Sinn einer Erzählung niemals abgeschlossen ist, scheint es Castoriadis hier um einen triftigen Unterschied zu gehen: Während die Philosophie als Denken des Denkbaren die Sinnstiftung zwar auch Begriffe bildend in Gang zu setzen suche, wenn sie sich etwa mit philosophischen Wahrheitstheorien befasst, so stelle sie diese Sinnstiftung in und durch ihr Tun zugleich selbst dar, und während sie sie noch reflektiert und kommentiert, verändere sie sich schon. Die Philosophie in diesem starken Sinn ist permanenter und immer auch systematischer Dialog zwischen potentiell allen Philosophien und Philosoph_innen, die Bezugnahme aufeinander, während eine Erzählung (und ihr_e Autor_in) weitergehend für sich steht; Bezogenheit, Bezugnahme sind dabei rein fakultativ, jedenfalls ziemlich kontingent; Antwort stehen, überlegen und konsequent mit Philosophemen arbeiten ja argumentieren ist in der Erzählung selten, anders im philosophischen Essai. In neuerer Zeit finden wir es vornehmlich bei philosophisch kundigen Erzähler_innen wie Robert Musil, Jean-Paul Sartre, Iris Murdoch oder Ingeborg Bachmann. Zwar ist für Castoriadis die Erzählung *für uns* und aufgrund immer neuer Interpretationen niemals abschließbar, aber sie ist, einmal veröffentlicht, als Textcorpus abgeschlossen.

Die Philosophie als *Denken im Aufbruch* und als Aufbrechen der an die philosophische »Wahrheit« gebundenen Sinnmatrix kann nicht *irgendwie* von statten gehen, selbst wenn sie durchaus auch kontingent in ihrer Vorgansweise ist. Ihre Ins-Werk-Setzung sollte aber jedenfalls durch philosophische Überlegung *(»raisonnement philosophique«)* dem *logon didoinai* gerecht werden, also dem Gründe-und-Rechenschaft-Geben, dieser zwar spezialisierten aber immer auch schon gemeinschaftlichen Praxis.

Die Kritik der Hermeneutik ist nun keineswegs trivial. Für Castoriadis läuft die Verkürzung des Philosophierens auf Interpretation darauf hinaus, es auf sich selbst zurückzuwerfen in der Illusion, sich mit etwas anderem zu beschäftigen. Diese Kritik an der Hermeneutik lehnt sich implizit an den Parametern der Feuerbach'schen Religionskritik und vor allem an der

[99] Seminar, 3. Mai 1989, S. 4. »parce qu'elle est créatrice de significations, d'idées, de figures du pensable.«

Marx'schen Kritik am Hegel'schen und Feuerbach'schen Idealismus an. Sie geht nicht weiter auf die Freiheiten ein, die sich insbesondere die Gadamer'sche Hermeneutik im Umgang mit Texten nimmt, Freiheiten, die unter dem Deckmantel der – durchaus wahrheitsbefördernden Idee – des »hermeneutischen Zirkels« bis zur »Gleichschaltung« Platons gingen.[100] Dennoch ist seine Kritik an der Hermeneutik harsch; Castoriadis spricht sogar von einem »Interpretationswahn«. Doch indem er auf die strukturelle Analogie zur Paranoia verweist (im Sinne einer Realitätsverkennung durch die Reduktion allen Seins auf Erzählung und Text), eröffnet er uns nicht nur die philosophische bzw. rein begriffliche Dimension, sondern vor allem auch die psychologischen Aspekte einer Abgeschlossenheit bzw. unablässigen Abschließung des Denkens. Die Paranoia muss nämlich, wie auch die totalitäre Gleichschaltung, umso systematischer geschlossene Denksysteme hervorbringen, als sie vom Realitätsprinzip abgekoppelt ist. Gegen diesen psychotischen, Castoriadis nennt es den »monadischen«, Kern jeder Philosophie, und erst recht aller Religionen, gibt es – so der Philosoph – bestenfalls Schutzmaßnahmen *(garde-fous)*, allen voran die Gemeinschaft *(scientific community)* oder Agora in ihrem unaufhörlichen Dialog und mit ihren möglichst gut begründeten Einwänden gegenüber dem bereits Gesagten und noch zu Sagenden.

Doch kehren wir zurück zur Kreativität des Denkens. Für Castoriadis stellt das Verdecken der eigenen Kreativität nicht nur in Bezug auf das instituierende Imaginäre, sondern auch im philosophischen Denken ein heteronomes Geschehen und Dispostiv dar (auch wenn Castoriadis sich nicht dieses Foucault'schen Terms bedient). Das reicht bis hin zum unausgesprochenen, mehr verinnerlichten Verbot – und hier wendet er die Psychoanalyse gleichsam auf die Wahrheitsfrage an – das Denkbare zu denken, insbesondere das, was dem vorherrschenden Dogma nicht assimilierbar ist. Noch weniger lässt diese heteronome Grundsituation das noch nicht Gedachte andenken, das aus der je gegenwärtigen Sicht auch nicht als Ungedachtes *(impensé)* in den Sinn kommt. Ich komme darauf am Ende dieses Abschnitts noch einmal zurück.

Die sektiererische Dogmen- und Schulenbildung wird in der internationalen philosophischen Agora immer wieder durch verändernde, Dogmen zersetzende oder dekonstruierende, die Schulengrenzen überschreitende Denktätigkeit durchbrochen. Sie ist es, welche zur Hervorbringung neuer Ideen, Gedanken, Begriffe und Begriffsgefüge maßgeblich beiträgt. Es ist

[100] Das Buch von Teresa Orozco, *Platonische Gewalt. Gadamers politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Argument, Berlin, 1995, und die Reaktionen, die es seitens der deutschen akademischen Philosophie hervorrief (von aggressiver Abwehr bis hin zum Todschweigen einer »irrelevanten« Autorin) zeigten in zugespitzter Art und Weise, wie der geschlossene Zirkel und die Illusion des Anderen in der Hermeneutik zusammenwirken können. Die Verleugnung bzw. Bagatellisierung der NS-Verstrickungen sowohl der Hermeneutik als auch Heideggers sind keineswegs von gestern, die Transmission reicht nun schon in die dritte Generation.

jedenfalls nicht die Platzierungsmanie im Zuge von Hochschulrankings, die im Dienste der Verwa(h)rung des Denkens, ja aller Wissenschaften zugeschriebenen Praktiken steht und eine zwanghafte institutionelle Abwehr neuen Denkens und neuer relevanter Begriffe darstellt; genauso das umgekehrte, affichierte Drängen nach immer neuen Konsum- und Vermarktungs-»Ideen« zur weiteren Anhäufung des Belanglosen und Trivialen. Die dabei ins Werk gesetzten Zwangsideen, die im Kontext von Castoriadis' Denken besser »sinnabschließendes Prinzip« genannt werden sollten, wirken vermittels einer spezifischen Methode, die wie eine sinnabschließende Agentur fungiert, mitsamt ihren Funktionären, die in Anlehnung an diverse Fußballbünde derzeit die offizielle Philosophie sanktionieren und medial repräsentieren (lassen).[101]

Deshalb kann die Wahrheit als Gültigkeit *de jure* nur innerhalb einer philosophischen Agora auftauchen, die offen und konsequent Kritik übt an dieser den Sinn abschließenden Agentur.[102] Für Castoriadis hat eine Philosophie Gültigkeit *de jure* nur, wenn sie der menschlichen Schöpfung ihrer Zeit gerecht wird. Das schließt unterschiedliche Philosophien mit ein: die miteinander rivalisierenden Philosophien, die scheinbar mit Fug und Recht zurückgewiesenen Thesen, die minoritären Theorien, die noch nicht bekannten oder kaum verbreiteten, die in nicht explizit philosophischen Theorien enthaltenen Philosopheme etc. Diese Auffassung von philosophischer Wahrheit wird der Pluralität der Sichtweisen, der Relevanz einer philosophischen Sprachgemeinschaft und generell der wissenschaftlichen Gemeinschaft gerecht. Es geht nicht mehr um ein an der Religion orientiertes Wahrheitsverständnis, nicht um das einzig wahre philosophische System, den epochalen Repräsentanten seiner Zeit, der prophetenhaft die eine, einzige und reine Wahrheit verkündet (hat). Dennoch ließ Castoriadis keinen Zweifel darüber, dass es für ihn bessere und schlechtere Philosoph_innen gibt, solche, die er eher ernst nimmt als andere; schließlich spricht er von »großen« Philosophen und meint damit solche, an deren Denken man unweigerlich stößt, wenn man zu philosophieren beginnt (für ihn waren das Platon, Aristoteles, Kant und Hegel).

Bevor ich mich eingehender den psychologischen Aspekten der Wahrheitsfrage zuwende, möchte ich noch einmal auf die Verknüpfung zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie (oder Gnoseologie) bzw. Wissenschaftstheorie (oder Epistemologie) zurückkommen. Diese

---

[101] Wir haben es hier mit einem gleichsam theologischen Imaginären der Abwehr bzw. der Zurückweisung zu tun. Über das Verhältnis zwischen Zurückweisung eines Arguments mit guten Gründen sowie unter Heranziehung von Belegen oder Beweisen und einem bestimmten Begriff der (historischen) Wahrheit, der an Quellenkritik gebunden ist siehe: P. Veyne, *Les Grecs ont-ils crus à leurs mythes?*, Paris 1983, insbesondere S. 17-27.

[102] Dies verweist natürlich auf Kants »öffentlichen Gebrauch der Vernunft« in *Was ist Aufklärung*.

Verknüpfung macht es unmöglich, die starren Dogmatismen bezüglich des Status der Realität, des Seins, des Realen sowie der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Imaginären und ihrer Beziehungen untereinander unhinterfragt zu lassen. Sie fasst das Denken als Prozess, als Tätigkeit nicht nur eines abstrakten oder invdividualisierten Subjekts, sondern an Schnittstellen, Grenzregionen, in Zwischenräumen und durch diese hindurch.

Für Castoriadis geht es dabei in erster Linie um den Zwischenraum zwischen Sein und Erkennen. Weil ihn das Zusammentreffen (nicht die Entsprechung, *adaequatio)* interessierte, eröffnet er ein semantisches Feld, das es ihm erlaubt, den Vorstellungsprozess als auch gedanklichen Metabolisierungsprozess[103] zu denken, zu dem dieses Zusammentreffen Anlass gibt. An dieser begrifflichen Schnittstelle zwischen innen und außen, Subjekt und Objekt, Lust- und Realitätsprinzip transformiert sich der Affekt-Wunsch-Vorstellungsfluss. Es lassen sich daraus deutlichere Wahrnehmungen, Wortvorstellungen, Gestalten im Sinne von Eiden und Protobegriffen darin ausmachen, um schließlich durch die sekundäre Bearbeitung geprüft und im Sinne des *logon didonai* zu stimmigen Begriffen bzw. Begriffsgefügen verdichtet zu werden.[104] Doch auch zeitlich ist die Schnittstelle relevant, nämlich als eine zwischen dem, was vor mir/uns und dem, was von und seit mir/uns gedacht wird; zwischen den früheren und den zeitgenössischen Denker_innen, zwischen uns Zeitgenoss_innen und den Vorgänger_innen, zwischen den je gedachten »Dingen«, »Phänomenen«, den Gedanken darüber und denen, die sie denken. Gedanken und Begriffsgefüge bahnen sich immer auch anonym, ja nachgerade in anderen Medien und Agenturen der Gesellschaft als in den sie artikulierter und systematischer denkenden Denker_innen ihre unergründlichen Wege.

Im architektonischen Gleichnis vom Labyrinth, das Castoriadis so wichtig war, in seinen Windungen, Sackgassen, Galerien, Wänden und vor allem an den Kreuzungen des Labyrinths geht es darum, unablässig neue Gänge zu graben, in denen es immer »etwas gibt«: »Wir schöpfen also Formen des Denkbaren und diese Formen gelten *(valent)* deshalb, weil sie wirklich etwas zu denken erlauben.«[105] Zwar übernimmt Castoriadis nicht explizit die

---

[103] Hier übernehme ich »Metabolisierung« als Metapher von Bion, der damit nicht mehr den Stoffwechsel im biologischen Sinn meint, sondern die Transformation durch die frühkindliche Psyche von für sie vorerst nur rohen Sinneseindrücken oder – um es mit Aulagnier zu sagen – von psychischen Engrammen, die Bion Beta-Elemente nennt, welche mit Hilfe des containment durch die ersten Bezugspersonen metabolisiert, das heißt zu spezifischeren, ersten sinnhaften Alpha-Elementen werden. W. R. Bion, *Lernen durch Erfahrung*, Frankfurt a.M. 1992.

[104] Ich bin diesem Prozess unter Einbeziehung der leiblichen Dimension genauer nachgegangen in: A. Pechriggl, *Agieren und Handeln*, Kap. I.2.a »Denkakte im Leibbezug«, S. 64-74.

[105] »Nous créons donc des formes du pensable et ces formes valent pour autant qu'elles permettent effectivement de penser quelque chose.«, Seminar vom 1. Februar 1989, S. 5.

Hegel'schen Kategorien des An sich, Für sich und An und für sich, doch es ist klar, dass diese für seinen Begriff der Gestaltung durch das Denken relevant waren. Er fügt ihnen allerdings eine neue hinzu, nämlich jene des An/Zu sich *(en/vers soi)* und gibt dem Für sich einen komplexeren Sinn: Es ist reflexives, rückbezügliches Sein, Subjekt als gesellschaftliches Individuum und als Gesellschaft, insofern sie sich selbst und explizit gestaltet.[106] Dadurch wird das Objekthafte im Chiasma der Vermittlung oder des Zusammentreffens zwischen Objekt und dessen (In-)Formierbarkeit für das Subjekt relativiert. Bei Castoriadis geht dies mit der erwähnten Verflechtung von Ontologie und Erkenntnistheorie einher.[107] Dadurch wird die Perspektive der *adaequatio intellectus ad rei* geschwächt, weil diese eine scharfe Trennung zwischen beiden, zwischen Subjekt und Objekt oder zwischen Denken und Sein außerhalb der Vorstellungen und damit der Sprache voraussetzt. Diese ererbte Perspektive setzt aber zugleich voraus, dass das vorerst nur subjektive, gleichsam mythische Denken idealerweise dem Sein des Realen bzw. dem realen (und nicht vorgestellten) Sein allmählich *entspreche*; dadurch wird dieses – so Castoriadis – als dem Denken völlig zugängliches vorausgesetzt, als ein Sein, das sich im Denken erschöpft. Zwar ist für ihn eine bestimmte *adaequatio* notwendig, und eine bestmögliche »Objektivierung«, die vor allem durch die vernunftbegabte und die Vernunft nützende Gemeinschaft zustande kommt; keinesfalls vermag in seiner Sicht die Ratio aber das im ersten Kapitel behandelte Problem der Unbestimmbarkeit vollständig aufzulösen. Das ontologische Problem der Unbestimmbarkeit des Seins behandelt er zwar systematisch, doch die rein ontologische Perspektive reicht für ihn nicht aus; so wenig es ausreiche, dass eine Theorie systematisch und kohärent ist, um wahr zu sein. Er führt diese Einschränkung gegen bestimmte logisch-formalistische Wahrheitstheorien ins Feld, indem er betont, dass ein Wahnkonstrukt durchaus kohärent, ja sogar mathematisch richtig sein kann, ohne dem Sein oder dem was außerhalb der Psychose der Fall ist, auch nur annähernd gerecht zu werden. Die Trefflichkeit dieser, den systematischen Realitätsverlust betreffenden

---

[106] C. Castoriadis, »Der Zustand des Subjekts heute« in: A. Pechriggl/K. Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären*. Ich komme in Kap. III.3 ausführlicher auf diesen Schlüsseltext zurück.

[107] Zwar kritisiert er das *a priori* in Kants Erkenntnistheorie (die Einheit der Apperzeption), der er eine sowohl von der zeitgenössischen Biologie und Psychologie als auch von der Gesellschaftstheorie geprägte Erkenntnistheorie gegenüberstellt. Er übernimmt aber durchaus die phänomenologische Idee, dass die wahrgenommenen Objekte für die Wahrnehmungsapparate fassbar und von diesen formierbar, ihnen minimal angemessen sein müssen. Die These von der sozialen Gewordenheit bzw. Instituiertheit bestimmter Wahrnehmungsschemata, vor allem was sozial instituierte »Dinge« oder fabrizierte Objekte betrifft, ließe sich mit den Ansätzen aus der soziologisch inspirierten Erkenntnistheorie Alfred Sohn-Retels oder der soziologischen Wissenschaftstheorie Flecks und in dessen Nachfolge Kuhns gut verbinden. Seine Wissenschaftstheorie hat Castoriadis ausführlich dargelegt in: »Moderne Wissenschaft und philosophische Fragestellungen« in: *Durchs Labyrinth*, S. 127-192; auf Kuhns *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* bezieht er sich explizit.

Unterscheidung geht weit über die linguistisch triviale Unterscheidung zwischen sinnhaft/unsinnig oder sinnlos und syntaktisch richtig, grammatikalisch korrekt etc. hinaus und ist für die Wahrheitstheorie von Castoriadis, wie wir noch sehen werden, von zentraler Bedeutung.
Im Falle des Wahns ist es gerade die Kohärenz, welche die Realitätsverkennung ermöglicht und aufrechtzuerhalten hilft. Je mehr das Wahnkonstrukt oder die illusionäre Verkennung die Realität verleugnet, die wir in vielerlei Hinsicht als Referenten der Wahrheit anerkennen müssen – und zwar in ihrer auch imaginären Dimension als gesellschaftliche Wirklichkeit – desto mehr muss er sich als scheinbar lückenloses Denksystem an dessen Stelle setzen. So ist die technokratische Illusion der technischen Allmachbarkeit auf Kosten der planetaren Ressourcen das derzeit herrschende globale »System« illusionärer Verkennung mit all den fatalen Folgen, vor denen Castoriadis bereits in den 1970er Jahren warnte.[108] Ich verstehe unter Realität jene Gesamtwelt, die sich aus dem zusammensetzt, was Castoriadis das gesellschaftliche Imaginäre nennt (als ein zur gesellschaftlichen Wirklichkeit verdichtetes Imaginäres im Gegensatz zu dem, was ich das transzendente Imaginäre nenne), und dem, was Castoriadis das Real-Rationale nennt.[109] Wir begegnen diesem inmitten des wirklichen Imaginären als das, was er die identitäts- und mengenlogische Dimension in allen gesellschaftlichen Bereichen nannte, so etwa die durch die Statik berechneten Verhältnisse in der je spezifischen Architektur oder das, was wir beim Klettern als Gesetze der Schwerkraft, beim Segeln als Windphysik etc. akribisch beachten müssen. Castoriadis konzipiert das Real-Rationale als einen der Materialität der Res und ihren physikalischen Gesetzen gemäßen Begriff, den er dem Imaginären gleichsam entgegensetzt, ohne dass die beiden im kulturellen Leben klar voneinander zu trennen bzw. zu unterscheiden wären (die Statik bei Brunelleschi ist nicht ablösbar von seiner Formgebung und seinem architektonischen Imaginären, das nicht ablösbar ist von dem seiner Zeit und Kultur…). Ein weiterer Kontrapunkt zum »imaginären Element« ist das, was Castoriadis die erste natürliche Schicht nennt, auf die ich in Bezug auf die Geschlechterverhältnisse in Kapitel III.1 noch genauer zurückkommen werde. Das Reale erschöpft sich für ihn nicht im Rationalen, und auch umgekehrt, wie die rationale Theologie zeigte, kann sich das Rationale verselbstständigen, um etwas Irreales oder Surreales zu »beweisen«. Dennoch: die beiden passen, ja gehören zusammen.[110]

---

[108] C. Castoriadis, D. Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Paris 1981.

[109] GII.

[110] Diese Reduktion kritisiert er vor allem am Deutschen Idealismus, insbesondere bei Hegel, und letztlich auch bei Marx in vielerlei Hinsicht, trotz der Füße, auf die dieser bekanntlich Hegel gestellt haben wollte, und trotzt

In einer derart verschachtelten Ontologie hilft uns einmal mehr die altgriechische Perspektive der Gestaltung aus dem Chaos in ihrer Verschränkung mit dem dynamischen Begriffspaar *peras* und *apeiron,* zu mehr Klarheit zu gelangen. In dieser Perspektive bringt Castoriadis den bemerkenswerten Satz vor, dass die Philosophie »Fenster auf das Chaos eröffne«, ja dass dies geradezu ihre genuine Aufgabe sei. Was bedeutet dieser Satz? In Anschluss an Merleau-Ponty, der in *Das Auge des Geistes* aus ästhetischer Perspektive über Gestalten des Chaos nachgedacht hatte, vertieft er die Frage. Dabei geht er davon aus, dass diese Gestalten zwar einen entsetzten Blick auf das Chaos voraussetzen, ohne dass jedoch das Entsetzen die radikale und sekundäre Einbildungskraft völlig hemmen und die Gestaltung bzw. Sinnerschließung durch sekundäre Denktätigkeit blockieren würde. Das Entsetzen begreift er hiermit als Anstoß für eine außergewöhnliche Gestaltungs- und In-Sinn-Setzungsarbeit, durchaus auch in Anlehnung an Freuds metapsychologische Perspektive, dergemäß das bewusste Denken als Kompromissbildung aus einem Konflikt entsteht. Erst wenn der Konflikt zu überbordend für die Psyche (oder die Gesellschaft) ist, setzt der Denkzerfall ein, also das, was Wilfred R. Bion »*Attack on linkings«,* Alfred Lorenzer gar »Sprachzerstörung« nennt.[111] Castoriadis unterscheidet nun zwischen mehreren Stufen im Prozess der Systematisierung des Denkens: Eine noch vage »Idee« *(eidos)* wird reflexive und möglichst systematische Vorstellungstätigkeit, bevor sie in einem komplexeren Sinn des Begriffs *(genos)* philosophisches Denken wird (Begriff des Denkens und philosophisches Denken als begriffliches). Die Beziehung zwischen Chaos und Kosmos ist dabei begrifflich untrennbar verbunden mit der oszillierenden Bewegung zwischen *peras* und *apeiron*, weil mit jeder ein-/ausgrenzenden Bestimmung weitere Unbestimmtheiten ans Tageslicht kommen, sofern man sie nicht ausblendet in dem zwanghaft-illusionären Glauben, sich der Unbestimmbarkeit durch emsiges Bestimmen ontologisch ein für alle Mal zu entledigen. Diese Unbestimmbarkeit durchdringt – mehr oder weniger – sowohl das Objekt als auch das Subjekt in ihrer ontognoseologischen Verschränkung: Die Magmalogik trifft ja auf alle Seinsweisen zu. Und so ist auch Castoriadis' unablässiges Graben der Gänge des Labyrinths zu verstehen, insbesondere dort, wo er die Unbestimmbarkeit in der Mathematik selbst aufsuchte. Es ist ein Graben, das in der philosophischen Begriffsbildung umso unablässiger stattzufinden hat, als »Der Gegenstand

der partiellen Berücksichtigung des imaginären Elements, das er bei diesem vor allem in der Analyse des Fetischcharakters der Ware im *Kapital* ausmacht.

[111] W. R. Bion, »Attack on linkings«, in: *International Journal of Psychoanalysis*, 40/1959, S. 308-315. A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M. 2000.

der Philosophie zuerst die Gesamtheit des Denkbaren als Denkbares ist, diese Denktätigkeit selbst miteingeschlossen.«[112]

Die Bewegung der Wahrheit zwischen Psychoanalyse und Kulturphilosophie

Die vorhin erwähnte Stelle des Zusammentreffens zwischen Ding und Begriff bzw. Denken und zu Denkendem ist *a priori* verschleiert; es erfordert eine explizite Anerkennung und nicht nur ein Erkennen durch das »Ich« oder das »Wir«, das denkt, um wahrheitsrelevant zu werden. Der Anerkennung geht schon bei Hegel eine Verkennung voraus. Doch zuerst betrifft sie die Wiederholungen, die es lernend vom Neuen zu unterscheiden gilt, indem die Denkbewegung erfasst wird, aber auch indem die Denkhemmungen erschlossen, also denkbar und sagbar gemacht werden. Wir könnten dies als eine spezifische Art der Urteilskraft bezeichnen, wenn diesem Vokabel nicht schon so viel aufgebürdet worden wäre, insbesondere seit Kant. Doch sehen wir genauer, wie Castoriadis die Psychoanalyse für seine kritische Erkenntnis- und Wahrheitstheorie fruchtbar macht.

Die selbstreflexive Rückwendung des Denkens auf sich als Denkbewegung ist ein Denken, das sich das noch nicht Gedachte, das Andere des (logischen, begrifflichen, »vernünftigen« oder rationalen) Denkens oder gar das (noch) »Undenkbare« zu erschließen sucht.[113] Dass es dabei auf Hemmungen stößt, ist zu erwarten und jedenfalls nicht verwunderlich. Insbesondere im Umgang mit dem Anderen des Denkens, dem Chaos, der Unbestimmbarkeit, dem Nicht-Sinnhaften, existentiell gesprochen dem Tod und dem stets ungewissen Ursprung bzw. dem nur hypothetischen und jedenfalls aporetischen Beginn von allem. Genau hier kreuzen wir die Psychoanalyse in der Frage nach der Wahrheit. Denn das, was für die Psyche inakzeptabel, ja unvorstellbar ist (die beiden sind eins für die Psyche), das hält sie aus ihrer Wahrnehmungssphäre heraus. Und doch gibt es etwas wie ein Anzeichen davon in ihr, eine Spur im Sinne der Verneinung: die Illusion der »Unsterblichkeit«, die aber nicht einmal als solche gedacht wird, sondern als diffuse Grundannahme, die zugleich Urphantasma und Urverdrängung des Todes sowie der Unerklärbarkeit der Herkunft ist.

---

[112] Seminar vom 1. Februar 1989, S. 3. Wir stehen mit diesem Universalsatz allerdings auch schon am klaffenden Abgrund zur schlechten Unendlichkeit.

[113] »*Penser le pensable…*« ist sein Motto, nicht *penser l'impensable*; ich überspanne hier bewusst den Bogen zum grenzbegrifflichen Oxymoron hin, analog zur *creatio ex nihilo*.

Freud ist hier unumgänglich, weil er nicht – wie etwa der behavioristische Konditionierungsdiskurs – danach fragt, was oder wie man zu denken und zu handeln hat, um ein leidvolles psychisches Symptom aufzulösen, sondern was das unbewusste Denken hinter dem Rücken des Wachbewusstseins (des Ich) vorstellt, fühlt und vor allem wünscht. Castoriadis macht die philosophische Tragweite dieser Zugangsweise explizit, indem er die Rolle des psychischen Widerstands in der Wahrheitsfrage anspricht.[114] Als erfahrener Psychoanalytiker zielt er mehr auf die affektive als auf die intellektuelle oder rationale Dimension der Anerkennung von Hemmungen, Widerständen und Denkverboten bzw. unbewusster Selbstzensur ab. Aus psychoanalytischer Perspektive geht die unbewusste Psyche durchaus auch »rationell« und denkend bzw. überlegend (im Sinne der *dianoia)* vor, nicht zuletzt, um die mit der Wiederkehr des Verdrängten (oder des Abgespalteten) anflutende Angst durch den Aufbau psychischer Abwehr zu vermeiden oder zumindest zu bannen. Doch haben wir es bei der allmählichen Anerkennung und Bewusstwerdung des Verdrängten (oder Abgespaltenen) nicht in erster Linie mit kognitiven oder gar erkenntnistheoretischen Verfahren zu tun, sondern mit komplexen psychodynamischen Prozessen, zu deren Erhellung Freud maßgeblich beigetragen hat. Castoriadis trägt dem Rechnung, indem er zu einer Analyse der Interaktion zwischen gesellschaftlicher Instituierung von Tabus, Denkverboten und rhetorischen Ablenkungsstrategien einerseits, psychoaffektiven Abwehren andererseits ansetzt.
Dabei reicht sein sozial- und kulturphilosophisches Begriffsgefüge des gesellschaftlichen und instituierenden Imaginären über Freuds eher hobbykulturologische Ansätze weit hinaus.[115] Auch auf der Ebene der psychoaffektiven Abwehren greift Castoriadis auf andere Register als Freud zurück, insbesondere auf jenes der Ästhetik im umfassenderen Sinn der *aisthêsis*, die

[114] Seminar vom 25. Jänner 1989. Seit dem Buch von Bouveresse wird der Einfluss Freuds auf Wittgenstein und dessen Frage nach Wahrheit, Bewusstsein und »Unbewusstem« untersucht, doch die Tragweite dieses Einflusses ist minimal im Vergleich zu den Anstößen, die Freud Castoriadis gab, der sich auf die Erfahrung, nicht nur auf die Theoretisierung der Psychoanalyse einließ. J. Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud*, Combas 1991. Über die Beziehung zwischen Wahrheit und Angst siehe auch zwei Texte in eher Lacanscher Perspektive: H.-D. Gondeck, »Die Angst als das »was nicht täuscht« in: B.F.H Taureck (éd.), *Psychoanalyse und Philosophie*, Fischer, Francfort/Main, 1992, p. 107-137 sowie B. Baas, *Le désir pur (parcours philosophique dans les parages de Jacques Lacan)*, Louvain 1992, Kap. 3 »L'angoisse et la verité«.

[115] Diese Überschreitung Freuds in kultur- und sozialwissenschaftlicher Hinsicht zeichnet die Rezepetion der Psychoanalyse in Frankreich aus und geht nicht zuletzt auf Claude Lévi-Strauss, dann Lacan und die daran anschließende Weiterführung Freud'scher Theorien zurück, die ihrerseits an der EHESS vor allem seitens der Historiker_innen des Imaginären ihre Fortsetzung im Anschluss an Castoriadis gefunden hat. Siehe hierzu A. Pechriggl, »Linking psychoanalysis and historiography in the »controlled use of anachronism »«, in: *classics@: An online journal, Volume 7: Les femmes, le féminin et le politique après Nicole Loraux*, eds. The Center for Hellenic Studies of Harvard University, online edition of July 2011, 15 S. http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/3822 (30.01.2021). Im deutschsprachigen Raum ist dafür zum einen die Frankfurter Schule zuständig gewesen, fundierter in ihrer psychoanalytischen Erfahrung Lorenzer und die Ethnopsychoanalyse.

nicht nur den Sinn für das »Kunstschöne« umfasst, sondern vor allem auch jenen für den heuristischen Ekel und die gleichzeitige Faszination, welche das Abstoßende hervorzurufen vermag. So wird ein Ekel dann heuristisch relevant, wenn er als Symptom des Widerstands gegen eine »unerträgliche« Wahrheit auftritt, für deren Entdeckung erst der erforderliche Mut und Wille aufzubringen sind.[116]

»Das Streben und der Wunsch nach Wahrheit, der Wille zur Wahrheit, wie wir sie seit 25 Jahrhunderten kennen, ist ein ebenso lebensfrohes wie zerbrechliches historisches Gewächs. Es stellt sich die Frage zu wissen, ob es die Periode überlebt, die wir gerade durchschreiten. Ich spreche nicht von der Wahrheit des Philosophen, sondern von diesem seltsamen Riß, der sich in einer Gesellschaft seit den Griechen instituiert und sie dazu befähigt, ihr eigenes Imaginäres zu hinterfragen.« Diese Brüche verweisen ontologisch auf ein Moment der Trennung zwischen dem Instituierten und dem Instituierenden, als ob die Gesellschaft sich weigerte, die Möglichkeit zu haben, eine gegebene Tradition und ererbte gesellschaftliche Normen infrage zu stellen.«[117]

In seiner Rezension von *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, aus der dieses Zitat stammt, hat Premat die zentrale Verbindung zwischen Psyche-Soma und Gesellschaft aufgegriffen, welche Castoriadis bewegte. Er erhellte diese Verbindung nicht, indem er die Kategorien und Begriffe der Psychologie bzw. der Psychoanalyse einfach auf die Gesellschaft transponierte, sondern gerade durch das Erfassen der radikalen Heterogenität zwischen diesen Bereichen, welche mit dem Begriff der Intersubjektivität nur ungenügend erfasst werden.
Wir finden in Castoriadis' späteren Gesellschaftsanalysen eine Neuformulierung sozialpsychologischer Begriffe und nicht nur eine direkte Anwendung psychoanalytischer Termini auf Kultur und Gesellschaft.[118] Seine Theorie des Imaginären und seine Analyse der Autonomie bzw. der Heteronomie und der Entfremdung hat Castoriadis in dem damals innovativen Umfeld der von Lacans Lévi-Strauss-Rezeption geprägten und an der Revolution interessierten *analyse institutionelle* entwickelt. Er geht deshalb – und aufgrund seiner klinisch verankerten

---

[116] Während Foucault bei der Erforschung der antiken Parrhesia, den Fokus auf das Risiko legt, die Beziehung zum Adressaten zu zerstören (weil ihm der Parrhesiast, also derjenige, der sagt was ist, eine mehr als unliebsame Wahrheit eröffnet), liegt in der psychoanalytischen Assoziation und Deutung der Schwerpunkt auf dem Risiko einer Störung der eingeübten Beziehung zum Ich-Ideal und Über-Ich (welche als »Instanzen« die Anerkennung der unliebsamen Wahrheiten, die sein Unbewusstes birgt, behindern, indem sie dagegen den bezeichnenden Widerstand mobilisiert. M. Foucault, *Der Mut zur Wahrheit*.

[117] Ch. Premat, http://www.sens-public.org/spip.php?article186, 02.09.2009. Premat zitiert dabei aus: C. Castoriadis, *La Société bureaucratique,* Band 1, Paris 1990, S. 55.

[118] Siehe: C. Castoriadis, »Les racines psychiques et sociales de la haine«, in: CL6, 183-196 (zuerst in: R. Iveković, J. Poulin (Hg.), *Guérir de la guerre et juger la paix*. Paris 1998, S. 257-73), dt. »Die psychischen und sozialen Dimensionen des Hasses«, P. Altner, C.-E. Bärsch, P. Berghoff (Hg.): *Die Konstruktion der Nation gegen die Juden*, München, 1999, S. 225-239; weiters »Haine de soi, haine de l'autre«, in: *Le Monde*, 9. Jänner 1999, S. 3 sowie »Réflexions sur le racisme«, in: CL3, 25-38.

psychoanalytischen Zugangsweise – über Hegel, Feuerbach und Marx, aber auch über die Frankfurter Schule hinaus. Dies gilt umso mehr für den Zusammenhang zwischen seiner Gesellschaftstheorie und der Magmalogik und hat damit relevante Implikationen für die Wahrheitstheorie.

Blicken wir noch einmal auf den Zusammenhang zwischen Dogma und Fetisch zurück, um das Problem klarer zu sehen. Das Dogma ist Fetisch im Zeichen des Absoluten. Während der Fetischist sich aus psychoanalytischer Perspektive mit dem Stiefel begnügt, den er an die Stelle der ihm unerträglichen »Leere« des weiblichen Geschlechtsorgans stellt, bläht die Wahrheitsdogmatikerin ihren Fetisch zu einem universalen Prinzip auf, das jegliche Leere im Bereich der Erkenntnis ein für alle Mal beseitigen soll. Der technobürokratische Wahrheitszwang wiederum gibt diesem Dogmatismus, der Gewissheiten generiert, eine automatisierte Form. Wogegen hier mit großem Aufwand agiert wird, ist insgesamt nicht so einfach auszumachen, und je spezifisch zu analysieren, doch geht es bei dieser *mainstream*-Agierensweise neben ökonomischen Diktaten im Sinne kapitalistischer Wissensproduktion vor allem um eine vorherrschende Affektökonomie im Register des Kontrollzwangs (Angstabwehr).

Die oben beschriebene institutionelle Abwehr gegen die philosophische und/oder psychoanalytische Kritik als Erhellung und Aufdeckung trifft im einzelnen Menschen, der sich der Wahrheit und der Mühsal ihrer An/erkennung (»Findung«) nicht stellen kann oder will, auf Abwehren *sui generis*. Diese sind jedoch immer nur im Kontext der gesellschaftlich instituierten Abwehrsysteme zu begreifen, wobei die psychoanalytische Kenntnis der einzelpsychischen Abwehr von Ungewissheit, Angst und Tod zu deren Verständnis beiträgt. Sie sind den anonymen Rationalisierungsakten vergleichbar, die aktuell in den neo-tayloristischen Gütesiegel-und-Wahrheitsmaschinen zur Evaluierung der Wahrheitssuchenden ins Werk gesetzt werden. Diese Akte sind aus systemischer Sicht Techniken der *commodification of knowledge.* Sie versprechen nicht nur eine »emotionslose«, maschinelle Erhebung und reibungslose Produktion des Gutenundwahren in den Universitäten (das Schöne ist bereits der Nüchternheit szientistischer Kalkulation zum Opfer gefallen und bestenfalls als Generator pekuniär verwertbarer Kreativität in der *Art based Research* geparkt); sie tragen zudem zum planwirtschaftlichen Erhalt der Abgeschlossenheit des (kapitalistisch verwertbaren) Sinns bei. Castoriadis hat mit seiner Bürokratiekritik schon in den 1960er Jahren vorausgesehen, was weder Philosoph_innen noch andere an Universitäten Forschende aufzuhalten vermochten: eine immer geistlosere Quantifizierung und theatrokratische Evaluierung, in der die Anzahl der Zitationen oberstes Äquivalent ist. Die durch den notgedrungen provisorischen Charakter der Wahrheit generierte Angst wird in diesem System akademischer Zitationsrankings nicht

nur unbewusst, sondern durchaus mit bewusst eingesetzten Mechanismen, die als gute Gründe nicht weniger Rationalisierungen im Freud'schen Sinn sind (also nachträgliche Pseudoerklärungen von systemisch-triebhaftem Agieren) mehr schlecht als recht abgewehrt.
Castoriadis sieht in den je vorherrschenden Abwehr-Dogmen die Kehrseite der Verneinung und der Verleugnung der Relativität jeder gerade gültigen Wahrheit. »Gott hat die Welt erschaffen und die Welt ist gut, so wie er sie erschaffen hat«: Dies ist das biblische Verdikt, das er in seinem Seminar 1989 kommentiert, um besser verständlich zu machen, worum es bei der Entfremdung der Menschen gegenüber ihren eigenen Erfindungen (zu denen für ihn an erster Stelle Gott und der Fortschritt gehören) geht. Warum sollte die Welt gut sein? Weil sie nicht schlecht sein darf, nicht schlecht sein kann.
Ich sehe diese »affirmative Verneinung« (die Welt ist gut, weil sie nicht schlecht sein darf) im Oxymoron des »dogmatisierenden« Skeptizismus als universalisiertes Nicht-wahr-haben-können: weil dies oder jenes nicht wahr sein kann bzw. darf, ist nichts wahr. Wenn nichts wahr ist, löst sich das eigene, spezifische Nicht-wahrhaben-wollen auf in einem generellen Nicht-wahr-sein-können und -dürfen, das allen und allem auferlegt wird. »Die Wahrheit ist diese und keine andere« gleichsam als ob gesagt werden sollte, »die Wahrheit ist *nicht* (relativ)«.

Vom befreiten Denkfluss zur Instituierung neuer Gültigkeit

Castoriadis hat den Gang zur Wahrheit, den er zwei Jahre zuvor mit seinem Seminar von 1986/87 *(Sujet et Vérité…)* eröffnet hat, weiter fortgesetzt. Wenn er von »Besetzung des Wahren als solchem *(investissement du vrai comme tel)*« spricht, dann meint er damit keine rigide Besetzung konkreter Gestalten des Wahren oder ein fixiertes Wahres als Objekt (das mehr die Wahrheit als Fetisch oder das Objekt einer fetischisierenden Erkenntnistheorie wäre). Nach genauer Prüfung der das Denken fixierenden oder zersetzenden Widerstände und Abwehren gegen das schwer fassbare, nicht als letztgültige Gewissheit fixierbare Wahre, kann die Wahrheit trefflicher als »die unabschließbare Bewegung des Aufbruchs der Abgeschlossenheit«[119] in Erscheinung treten, als welche Castoriadis die individuelle wie auch kollektive Tätigkeit »das Denkbare zu denken« bezeichnet.
Zum Schluss dieses Abschnitts möchte ich die Frage aufwerfen, wie Castoriadis das Verhältnis zwischen der Wahrheit als Bewegung und der Setzung von *de jure* Gültigkeit begreift, insofern diese von der *de facto* Gültigkeit, also dem, was gerade aktuell gilt, nicht ablösbar

[119] Seminar vom 3. Mai 1989, S. 7.

ist. Ohne die Distanz zwischen beiden abschaffen zu wollen (das ist genau die Kritik, die auch Castoriadis an Hegels Ineinssetzung von Wirklichem und Vernünftigem übt), geht es ihm m.E. darum, diesen Abstand als Grundlage für eine ständig sich ändernde Beziehung zu betrachten. Diese Betrachtungsweise weist über die tautologische und letztlich inhaltsleere Frage um »Identität oder Nicht-Identität des Identischen und des Nicht-Identischen« hinaus, wie sie im Anschluss an Hegels Begriff von der Kritischen Theorie, insbesondere von Adorno in seiner *Negativen Dialektik* diskutiert wurde.

Wie bereits im ersten Abschnitt ausgeführt, betont Castoriadis die Veränderung als Hervorbringung und Instituierung des Neuen; in Bezug auf die Wahrheit unterstreicht er konsequenterweise die Instituierung neuer Kriterien für die *de jure* Gültigkeit inmitten einer unumgänglichen Geschichtlichkeit, die dazu führe, dass »einige Aspekte aus allen vorangegangenen Epochen ihre Gültigkeit beibehalten«.[120] Die Frage, die sich also in diesem Kontext stellt, und die auch immer von neuem beantwortet wird: »Was darf *zu recht* wissenschaftliche oder philosophische Gültigkeit beanspruchen?« Der soziohistorische Kontext stellt dafür die *de facto* Gültigkeit nicht nur als »implizites Wissen«, sondern auch als das, was gleichsam informell als Gültigkeit habend angenommen wird bzw. fungiert, allen voran in den »nachdenkenden Subjekten«; sie verfügen aus diesem Milieu heraus expliziter und systematischer als »wissenschaftliche Gemeinschaft« oder als »philosophische Gemeinschaft« über die *de jure* Kriterien. Daran ändert auch die derzeitige Beeinflussung dieses Validierungsprozesses durch kapitalistisch-bürokratische Verwertungs- und Aneignungsprozesse oder über populistische Glaubens- und Verleugnungsdogmen nichts Grundlegendes.

Castoriadis teilt nun die Gültigkeit *de jure* in vier Felder ein:[121] in den Bereich des Mengen- und Identitätslogischen, in den der Kunst, in den der Politik im genuinen Sinn einer expliziten (Selbst)-Instituierung der Gesellschaft und schließlich in den des wissenschaftlichen Denkens (Forschens und Experimentierens). Die »Idealität«, an der sich das *de jure* jeder gerade instituierten Gültigkeit orientiert, erscheint in diesem Zusammenhang als »Erklärung der Bedeutung«. Sie taucht vornehmlich in jener Sphäre auf, in der die Wertigkeit gewissermaßen installiert wurde, z.B. von der hergebrachten Philosophie und Wissenschaftstheorie. Doch diese Idealität kann von der Wirklichkeit der Phänomene und ihrer Phänomenalisierung nicht abgelöst werden. Die für sie zentrale Mengen- und Identitätslogik rührt vor allem von der Mathematik und den beweisführenden Methoden. Nicht nur die Ins-Werk-Setzung der

[120] Seminar vom 25. Jänner 1989, S. 4.

[121] Seminar vom 3. Mai 1989.

Mathematik, sondern auch die »Mathematik an sich«, also eine hypothetische, rein begriffliche Mathematik, müsse als etwas betrachtet werden, das auch undurchsichtige Aspekte enthält.[122] Im Gegensatz zur universelleren begrifflichen Mathematik »an sich« bleibe die existierende (oder phänomenale) Mathematik axiomatisch, spezifisch, lokal, und so können wir auch in diesem Bereich zwischen einer *de facto* und einer *de jure* Mathematik unterscheiden. Die »Idealität« der *de jure* Gültigkeit verweist auf die von Platon eingeführte Sphäre der Ideen, die Kelsen für seinen Begriff der Grundnorm als Rechtmäßigkeit bzw. Legalität des (verfassungskonformen) Gesetzes radikalisiert und zugleich auf den Boden der Realität des gesetzten Rechts holt.[123] An ihm scheint Castoriadis sich, zumindest implizit, zu orientieren. Hinsichtlich der Philosophie und der Wissenschaften, drängt sich ihm schließlich die Frage nach der Kontrolle der Gültigkeit *de jure* auf. Hierzu bleibt er allerdings etwas vage bzw. lapidar und nennt nur beispielhaft einige mehr oder weniger triviale Kriterien, wie die Konsistenz und die Frage, ob eine Philosophie ihre Grundannahmen explizit macht bzw. ob man sie – ohne dass dieses Denken Schaden nimmt – an seiner statt explizieren kann; auch erwähnt er die naheliegende aber selten erörterte Frage danach, ob die betreffende Philosophie ihre Konsequenzen so weitreichend explizit macht bzw. ob man es an ihrer Stelle tun kann, ohne dass sie darum ihre Gültigkeit verliert.[124] Schließlich führt er die Frage ins Feld, die wieder auf den Aufbruch der Abgeschlossenheit verweist, ob nämlich die jeweilige Philosophie eine Kritik der Philosophie als kohärentem Diskurs enthält.

---

[122] Castoriadis hob immer wieder hervor, dass auch die Mathematik nicht ganz frei von Aporien ist, also immer wieder in Selbstwiedersprüche führt (im Sinne der Magmalogik). Im Studienjahr 1990/91 widmete er sein Seminar dem Thema der Verschränkung von Ontologie und Mathematik, wobei er sich vornehmlich auf die Turingmaschine bezog. Ich denke, dass die Primzahlen seinen Gedanken deutlich darstellen: Sie tauchen inmitten der natürlichen Zahlen in unberechenbaren Intervallen auf, man könnte sagen in unregelmäßigen Rhythmen. In loser Anlehnung an Aristoteles' Verständnis von Zahl sind diese nur durch sich und 1 teilbaren Zahlen eher als Gestalten denn als Zahlen zu begreifen, weil es zum Wesen der Zahl gehört, durch andere Zahlen teilbar zu sein (wobei 1 nicht als echte Zahl, sondern – bereits von Aristoteles – als Gestalt gefasst wird). Dem Rätsel der Intervalle zwischen den Primzahlen wird auch wahrscheinlichkeitstheoretisch beizukommen versucht, also über die Anwendung der Mathematik auf nur bedingt Mathematisierbares, und das für eine Dimension inmitten der Mathematik.

[123] Siehe hierzu ausführlicher Kap. III.3 ad Castoriadis und Kelsen, sowie A. Pechriggl, *Agieren und Handeln*, Kap. 7c, S. 278ff. Castoriadis zu Kelsens Begriff der Grundnorm: »Trotz seines Positivismus hat Kelsen klar gesehen, dass diese Grundnorm (dt. i. Orig.) weder deduziert, noch, um ehrlich zu sein, grundgelegt werden kann«, in: CQFG 2, Seminar XVI, S. 77 (übers. v. A. Pechriggl).

[124] Seminar vom 3. Mai 1989. Immer im Sinne des Prinzips, dem zufolge Philosophie möglichst nichts denkunmöglich machen sollte.

Eine nicht formalisierbare Formel für den Gesamtzusammenhang…

Letztlich geht es wohl um die Frage des »Was soll ich denken?«, die auf die skeptische Unabschließbarkeit der Infragestellung durch die Aussetzung *(epoché)* der Zustimmung zu einer Lehrmeinung *(dogma)* verweist. Was Castoriadis als Philosoph zu denken sich aufgibt, ist das Denkbare als solches *(comme tel)*, nach Maßgabe seiner Möglichkeiten (weshalb es die bloße Arbeit an der Erkenntnis bzw. an ihrer Vermehrung überschreitet); das Denkbare als Seiendes, das über die identitäts- und mengenlogische Dimension hinaus zu denken sei. Auch wenn diese Dimension für Konsistenz und Dichte in der Philosophie steht, ist ihre Bedeutung dort nicht so weitreichend und auch nicht so erschöpfend wie in der Mathematik.
Eine durchaus bewusst aporetische Aufgabe in diesem uferlosen Programm des »Denkens des Denkbaren« stellt die Zusammenführung von Einem und Mannigfaltigkeit, aber auch von Bestimmbarkeit und Unbestimmbarkeit dar, um eine »nicht formalisierbare Formel für den Gesamtzusammenhang *(une formule non formalisable de l'ensemble)*« zu entwerfen. *Ensemble* heißt auch Menge im Sinne der Mengen- und Identitätslogik einerseits, des Gesamtzusammenhangs dessen, was die Wahrheit abzudecken beansprucht wird, andererseits. Analog zu dem aporetischen Ausdruck des unkörperlichen Körpers, als den er das Phantasma in »Die Entdeckung der Einbildungskraft« bezeichnet, verwendet er hier den ebenso aporetischen Ausdruck »nicht formalisierbare Formel«. Es ist klar, dass es sich hierbei nicht um eine mathematische Formel handelt, denn diese ist immer formalisiert und formalisierbar, ja sie ist das Zeichen der Formalisierbarkeit *par excellence*. Was meint Castoriadis also?
Es könnte für das bessere Verständnis hilfreich sein, auf die Alltagssprache zurückgreifen, auf deren unterschiedlichen Registern er sowohl philosophisch als auch psychoanalytisch zu spielen verstand: In ihr scheint die *formule* als eine Unterart des Menüs täglich von Neuem auf den französischen Speisekarten auf: Je nach Preis gibt es unterschiedlich reichhaltige oder auserlesene Menüs. *Formule* heißt aber auch Methode, und sie kommt, ebenso wie in anderen Sprachen, in der Zauberformel vor. Die Formel für den Gesamtzusammenhang kann schon deshalb keine strikt formalisierbare Formel sein, weil sie das *ensemble* als Ganzes nicht mit *einer* Logik, auch nicht mit *einer* Methode, also Zugangsweise fassen lässt, vielmehr muss sie vielfältige Seins- und damit Zugangsweisen umfassen, potentiell auch solche, die noch nicht entwickelt bzw. ausgereift sind. Die Formel ist also eine begriffliche. Sie muss vor allem der Heterogenität der Seinsweisen gerecht werden sowie ihrem Zusammenspiel über die durchlässigen Grenzen zwischen ihnen hinweg. Es hat wenig Sinn, den Wald ausschließlich über die Bäume zu begreifen, interessanter und der »Wahrheit des Gesamtzusammenhangs Wald« gemäßer ist es, wenn wir die Vernetzung aller Lebewesen zu begreifen beginnen, die den Wald

ausmachen (ich spreche von einem Urwald oder einem nicht oder wenig bewirtschafteten Mischwald, nicht von Nutzwäldern mit Monokulturen o.ä.). Die erste Formel für den Wald als Gesamtzusammenhang ist auch deshalb eine hilfreiche Metapher für das Begreifen dieser Art des vernetzten und bis in die Mikroebenen hinein unendlich mannigfaltigen Lebendigen, weil es in unserer Sprache ja vornehmlich als ein durch die »Bäume« (als diskrete Entitäten, ja nachgerade als Individuen) definiertes Universum ausgesagt wird. Die neuere Biologie lehrt uns indes anderes über den Wald, in dem alles mit allem in Verbindung steht, »kommuniziert«, einander in ständiger Abwechslung von Entstehen und Vergehen bedingt und gegenseitig hervorbringt, Zerstörungen durch Neuschöpfungen kompensiert… Dieser Gesamtzusammenhang ist unendlich komplexer als die Rhizome, die nur *eine* Art von komplexer Struktur darstellen.

Um also eine solche Formel für das Sein zu finden (ontologisch und nicht nur biologisch gesprochen), kommt die Philosophie nicht um die konkretere Aufgabe herum, die philosophischen Implikationen der »Einzelwissenschaften«, der Mathematik und des Soseins als je Instituiertes zu denken. Die Denkschulung in Hegel'scher Dialektik prägt auch bei Castoriadis, ähnlich wie bei Adorno, das Zusammendenken von Systematizität und Unsystematischem, von Gleichheit und Differenz, von Unbestimmbarkeit und Bestimmung. Als offener Gesamtzusammenhang verweigert er sich dem Hegel'schen Anspruch auf systematische Letztgültigkeit, das heißt der totalen *ultima ratio* des »Absoluten Wissens«. Um ohne diesen Abschluss nicht in die schlechte Unendlichkeit zu kippen, sollte es wohl reichen, Grenzen zu ziehen, von denen wir von vorneherein wissen, dass sie provisorisch sind.

Doch das heißt nicht, dass die Wahrheit als Bewegung der Überschreitung und des Aufbruchs der Abgeschlossenheit der Sinnmatrix »Eigenschaft eines Systems« wäre. Castoriadis verweist vielmehr auf die Aporie des antizipatorischen Moments innerhalb der »großen« Philosophien. Diese haben vieles von dem, was zu ihrer Zeit nicht klar denkbar war, überhaupt erst denkbar gemacht; sie haben den Weg zum begrifflichen Sinnerschließen und zum Denken noch nicht gedachter oder gar erfahrener Phänomene eröffnet (insofern eine Erfahrung von etwas einen minimalen Begriff davon voraussetzt oder zumindest eine Vorstellung, zu Beginn überhaupt nur eine Ahnung von einer Vorstellung).

Er nennt dies das »Unzeitliche« *(intemporel)*. Die Bezeichnung »begriffliche Antizipation« wäre vielleicht passender, zumal wir es hierbei notgedrungen immer auch mit spekulativem Denken zu tun haben. Und schließlich ist es die prekäre und wenig Sicherheit versprechende Freiheit einer die (Wiss-)Begierde stets ankurbelnden Tätigkeit, die immer wieder in die Aporie führt, um unermüdlich einen Weg aus ihr heraus zu finden, der vielleicht kein Holzweg ist.

Er sagte, es gehe darum, die Phänomene in Betracht zu ziehen, wo andere es vorziehen, blind zu bleiben oder (vielleicht mit für sich jeweils guten Gründen) etwas nicht wahrhaben zu wollen. Und so ist es für Castoriadis nicht die Höhle, welche die Philosoph_innen heimsucht, sondern das Labyrinth, das sie selbst erschließen, indem sie es graben. Sie beginnen darin ihre eigene Gefangenschaft zwischen Trugbildern *(eidola)* der Gemeinschaft und dem leuchtenden Wahnwitz, der darin in Erscheinung tritt, einzusehen. Sie verstehen dabei nie ganz und geraten darüber nicht in Verzweiflung.

Wenn der Beitrag der Gemeinschaft zur Erhellung ebenso grundlegend wie unsicher ist, so ist diese Erhellung, an der Philosoph_innen nur innerhalb der Gemeinschaft arbeiten können, zugleich das, was sie am meisten von den anderen trennt, ja zuweilen isoliert. In dieser Erfahrung erkennen sie vielleicht deutlicher, dass der Mensch sich immer fremd ist (nicht notwendigerweise entfremdet im radikalen Sinn des Wortes). Die damit verbundene Angst auf uns zu nehmen und für wahr zu halten in der Ausdauer und nicht nur im Bewusstsein der Sterblichkeit, darin könnten wir diesseits und jenseits der »Wahrheit« als bloße Denkbewegung gelangen.

Das ist – auf Castoriadis' nur erst skizzierte Wahrheitstheorie bezogen – die Hypothese, denn die Verleugnung der Sterblichkeit war für ihn untrennbar verbunden mit den Illusionen, durch welche die Menschen sich die Wahrheit verbergen und damit erträglicher machen, allerdings um den immer höher werden Preis des Realitätsprinzips. Seine philosophisch-psychoanalytische Arbeit ist dabei stets im Zusammenhang mit seiner politischen Haltung zu sehen, die im Alter zwar weniger aktivistisch, aber genauso radikal wie in seinen jungen Jahren war. Die Institutionen der Entfremdung und Verschleierung werden dadurch nicht nur ihres Zaubers entledigt, sie sollen auch destituiert werden, um wahrhafteren, realistischeren Institutionen Platz zu machen, Institutionen, die ein Leben auf diesem Planeten unter demokratischeren Verhältnissen langfristig ermöglichen. Für Castoriadis war dies innerhalb des kapitalistischen Systems, das den Gesamtzusammenhang bis heute weitgehend – aber eben nicht ganz – bestimmt, nicht vorstellbar.

Die Wahrheit ist dem Menschen nicht nur zumutbar, sie ist, wenn wir Castoriadis' Ansatz nachvollziehen wollen, für ein selbstbestimmtes Leben und eine autonome Gesellschaft unabdingbar, aber auch umgekehrt: sie kommt nur im Rahmen einer realistisch sich selbst bestimmenden Gesellschaft wirklich zum Erscheinen und zum Tragen. Und die Formel für

den Gesamtzusammenhang ist kein leeres Versprechen, denn er hat sie mit der Magmalogik zu formulieren gewagt.[125]

[125] GII, S. 564.

3 Instituierendes Imaginäres – Dialektisches Bild[126]

Wo Walter Benjamin und Cornelius Castoriadis einander kreuzen

Stadtluft mach frei

Wenn wir versuchen, den Begriff des instituierenden Imaginären bei Castoriadis mit jenem des anonymen Kollektivs der Stadt zu verknüpfen, in der die Anonymität überhaupt erst für das Handeln Sinn zu machen beginnt, dann lohnt sich ein Rückblick auf Walter Benjamins *Passagen Werk*. Darin erörtert er immer wieder das, was er das dialektische Bild nannte. Dieses stellt einen gleichsam aporetischen Topos der Veränderung dar, der uns beim Verständnis der genannten Verknüpfung behilflich sein kann. Mit diesem Begriffsbild lässt sich z.B. die Rolle, welche die Psychoanalyse und der Traum für die Analyse der (städtischen) Gesellschaft bei beiden Autoren spielt, ermessen.

Eine weitere Gemeinsamkeit ist ein der Revolution verbundener Wunsch nach Befreiung, der sowohl in Benjamins als auch in Castoriadis' Werk zentral ist. Die Wege dieser beiden – erst von Marx, dann von Freud geprägten – Autoren kreuzen sich an der Schnittstelle von wirklichem Imaginären und Einbildungskraft als schöpferischer Fähigkeit; sie kreuzen sich gleichsam untergründig in der Verknüpfung eines makroanalytischen Marxbezugs und eines mehr mikroanalytischen Freudbezugs. Bei Benjamin und – expliziter sowie systematischer – bei Castoriadis führt die Auseinandersetzung mit Freud zur Ablehnung einer nur strukturalistischen Marxlektüre, in der die Menschen und die schöpferischen Aspekte ihres Tuns und Handelns immer wieder hinter die Bestimmungen der Sprache, der Geschichtsphilosophie und Anthropologie zurücktreten müssen.[127] Die psychoanalytische Perspektive auf das Kollektiv bzw. die Gesellschaft und die Politik zieht dabei, wie auch bei Michel de Certeau, eine neue Handlungstheorie nach sich, die den – auch subliminal wirkenden – schöpferischen Einfällen Rechnung trägt.

In dem unter dem Titel *Das Passagen Werk* posthum veröffentlichten Notiz-Kompendium Benjamins finden sich, über ungefähr 1500 Seiten verstreut, zahlreiche Einträge zum

---

[126] Überarbeiteter Vortrag, gehalten bei der Tagung *L'imaginaire de la ville*, 6.-8. Juni 2013, IMEC, Caen. Zum Begriff des »städtischen Imaginären« unter Bezugnahme auf Castoriadis aus einer mehr sozialwissenschaftlich-soziologischen Perspektive siehe zuletzt J. Schwenk, »Soziales Imaginäres und Stadtforschung«, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie,* 44/2019, S. 99-115, https://doi.org/10.1007/s11614-019-00375-y (25.07.2021). Zu Castoriadis' einzigem Text zur Stadt, der erst im November 2013 posthum erschien, siehe unten, FN 143.

[127] Explizit erläutert Castoriadis das in seiner Marxkritik im ersten Teil von GII, »Marxismus und revolutionäre Theorie«, S. 19-282.

»dialektischen Bild« und zur »Dialektik im Stillstand«.[128] Dabei handelt es sich um Metaphern auf dem Weg ihrer Begriff-Werdung, weshalb ich von Begriffsbildern und nicht von philosophischen Begriffen spreche. Ein Begriffsbild ist nicht notwendig eine Metapher, sondern die bildhafte *mise en scène* eines Begriffs, der gerade gebildet wird oder der als bzw. in einem Bild fixiert wurde. Wie lassen sich diese Begriffsbilder nun mit dem Begriff des instituierenden Imaginären verknüpfen, und inwiefern trägt diese Verknüpfung zur besseren Erhellung beider Autoren bei?

Auch wenn es sich beim »instituierenden Imaginären« eher um einen philosophischen Begriff handelt, so bleibt er an die begriffliche Veranschaulichung durch die philosophische Einbildungskraft gebunden, und es erscheint mir für die erwähnte Erhellung sinnvoll, dies anhand des städtischen Imaginären aufzuzeigen, das im Zentrum des *Passagen Werks* steht.

Meine Ausgangsannahme ist die, dass sowohl für das »dialektische Bild« als auch für das »instituierende Imaginäre« die Stadt ein konkretes *a priori* darstellt, ohne welches diese Begriffe bzw. Protobegriffe nicht gebildet worden wären. Benjamin war nicht nur – wie Castoriadis – ein »Stadtkind« (er hat mehrere Texte über die Stadt bzw. über Städte verfasst); er ist auch ein Theoretiker des städtischen Imaginären, der Wirklichkeit dieses Imaginären und der Einbildungskraft, ohne dass er diese Begriffe so systematisch wie Castoriadis ausgeführt hätte. Castoriadis' Begriff des anonymen Kollektivs bezeichnet die Gesellschaft. Nun kann aber diese Bezeichnung nicht auf jede Gesellschaft angewandt werden. Anonymität inmitten einer Menschenmenge ist eine vor allem städtische Qualität des Zusammenlebens. Ich komme darauf zurück.

Vom Begriffsbild zum Begriff: Sinnlich-materielle und begrifflich-intelligible Stadt

Seit Platon erscheint es uns klar, dass die schöpferische Hervorbringung *(poiêsis)* eines Begriffs *(eidos)* oft, und zwar vornehmlich auf dem Gebiet der Anthropologie, über Metaphern geschieht; jedenfalls wird diese Hervorbringung als sublimierende Tätigkeit verstanden, die

[128] W. Benjamin, *Gesammelte Schriften,* hg. v. R. Tiedemann, IV.l-2, Frankfurt a.M. 1983. In der Folge zitiere ich aus dem Passsagen-Werk (PW) mit der dortigen Nummerierung der Notizen. Siehe hierzu genauer A. Pechriggl, *Utopiefähigkeit und Veränderung. Der Zeitbegriff und die Möglichkeit kollektiver Autonomie*, Kap. II. 2. »Das ›dialektische Bild‹ oder: Intermezzo zur ›Dialektik im Stillstand‹«, S. 46-57; Kap. II. 4: »Der Einfall der Einbildung als ontologischer Aufbruch bei Castoriadis«, S. 59-66, und zur Verknüpfung beider: Kap. II.3 »Konstruktion und Einbildung – Pas de deux«, S. 57-59.

sich vom Leiblich-Sinnlichen zum Intelligiblen aufschwingt.[129] Mit Hegels Dialektik rückt die (bei Platon oder auch Kant durchaus schon relevante) Zirkularität und gegenseitige Verwobenheit dieser beiden Pole – sinnlich und intelligibel – in den Vordergrund der begrifflichen Auseinandersetzung. Doch inwieweit kann – im Anschluss an Benjamin und Castoriadis – die Stadt bzw. das städtische Imaginäre als eine Art konkretes *a priori* für die Theorie des »dialektischen Bildes« bzw. des »instituierenden Imaginären« angesehen werden?

Ich möchte diese Frage in drei Phasen beantworten:

1) Indem ich die Bedeutung beider skizziere und ihre Verbindungen bzw. Verknüpfungen explizit mache
2) Indem ich erläutere, inwiefern die Stadt bzw. das städtische Imaginäre explizit konkrete, teilweise auch sinnlich-materielle Bedingung für die Hervorbringung des »dialektischen Bildes« ist und – obschon impliziter – erfahrungsbegriffliche Bedingung für die Hervorbringung des Begriffs des instituierenden Imaginären
3) Indem ich das Chiasma zwischen sinnlich-materieller, vornehmlich visuell betrachteter Stadt und dem Begriff des »instituierenden Imaginären« einerseits, ideeller bzw. intelligibler Stadt und dem sinnlicher verfassten »dialektischen Bild« andererseits aufspanne und zeige, wie dieses Chiasma zur gegenseitigen Erhellung von »dialektischem Bild« und »instituierendem Imaginären« beiträgt.

Dialektisches Bild/Dialektik im Stillstand und instituierendes Imaginäres

Was Benjamin unter dem Titel dialektisches Bild begrifflich zu fassen sucht, meint er von Hegel zu übernehmen, in dessen Textkorpus sich dieser Ausdruck jedoch nicht findet. Für Hegel ist die Dialektik jene Bewegung, durch die sich Gegensätze manifestieren, »für sich werden«, um sich schließlich in einer synthetisierenden Gestalt aufzuheben; eine Gestalt, die ihrerseits neue Gegensätze aus sich hervorbringt… Auf den Spuren von Marx und Freud versucht Benjamin nun den Moment des Wechsels im Zusammentreffen zweier »dialektischer« Momente zu fixieren. Das eine Bild liegt dabei in der Vergangenheit, das andere in der Gegenwart. Man könnte von einer Art *téléscopage* sprechen: So bezeichnet Aulagnier ein Zusammentreffen traumatisch-spannungsreicher Momente aus »originär« frühkindlicher Vergangenheit und Gegenwart, das zum Ausbruch einer Psychose (oder psychotischen Episode) führen kann.[130] Doch Benjamin denkt nicht so sehr in psychopathologischen Kategorien, als

[129] Für die schöpferische Hervorbringung von Begriffen *(eidê)* siehe insbesondere das *Symposion*; die Rolle der Metaphern, Sinnbilder und Mythen für eine erste Annäherung schwieriger Bereiche, die der überlegenden Vernunft noch schwer oder nicht zugänglich sind, behandelt Platon vor allem im *Timaios*.

[130] Die totalen und deshalb die psychische Integrität bedrohenden negativen Vorstellungs-Affekt-Wunschchargen aus dem nicht erinnerbaren Originären können in der Psyche wie »eingefroren« sein, sodass sie in einem

vielmehr in jenen der Freud'schen Traumtheorie, die er auf die Ebene des städtischen Kollektivs zu übertragen versucht, wo er das Zusammentreffen als imaginatives Oxymoron unter dem Titel »Traumwandelbild« beschreibt.

Es treffen also im dialektischen Bild (zumindest) zwei spannungsgeladene Momente aufeinander. Es handle sich dabei um ein unbewusstes, zufällig erscheinendes Zusammentreffen, in dem die Dialektik zwischen Katastrophe und Utopie von der erwachenden Stadt geträumt werde; der Ort dieses Zusammentreffens sei die Sprache (PW N a2,3[131]). Castoriadis würde sagen: das gesellschaftliche Imaginäre, das von der Sprache nicht ablösbar, aber auf sie auch nicht reduzierbar ist. Dies gilt umso mehr, als das Imaginäre alles umfasst, auch nichtsprachliche, audiovisuelle und vor allem leiblich-affektive Topoi, sowie das instituierende Imaginäre und den Wechsel der Bedeutungen.

Die Bewusstwerdung kann nur nachträglich geschehen. Diese für das Sekundäre (im Gegensatz zum »Originären« und »Primären«)[132] erforderliche Nachträglichkeit ist ein für die Psychoanalyse zentraler Begriff. Benjamin zielt dabei aber auf eine kollektiv befreiende, schließlich sogar politische Bewusstwerdung ab, während er das »Wissen« um den sich im dialektischen Bild kristallisierenden historischen Gegenstand in der – an Bloch gemahnenden – Dunkelheit des gelebten Augenblicks ansiedelt. Durch diese Verortung wird die jedem psychoanalytischen Erkennen inhärente Aporie explizit gemacht: Die Erhellung, welche ein solcherart dunkles Bild im Moment des »Erwachens« umschließt und zugleich hervorbringt, konstituiere das Bild als immer schon dialektisches.[133] Nun bleibt das dialektische Bild zwar als Begriff dunkel (es bezeichnet zwar in spekulativer Weise, also gleichsam begrifflich, aber das Bezeichnete ist zu sinnlich und konkretistisch, um von einem Begriff gefasst zu werden);

---

solchen Fall der Aktualisierung die Psyche des aktualen Ich mit uneingeschränkter Kraft überschwemmen können. P. Aulagnier, *L'apprenti historien et le maître sorcier*, Paris 1984, S. 23-31.

[131] »Nur dialektische Bilder sind echte (das heißt: nicht archaische) Bilder, und der Ort, an dem man sie antrifft, ist die Sprache.« Zur strengen Kritik Adornos an den »archaischen Bildern« und an Benjamin überhaupt gäbe es viel zu sagen, für den Fokus auf das dialektische Bild, siehe vor allem M. Grossheim, »Archaisches oder dialektisches Bild? Zum Kontext einer Debatte zwischen Adorno und Benjamin«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte,* 71/1997, S. 494-517.

[132] Das »Sekundäre« steht für die Psyche, die im Modus der »sekundären Bearbeitung« und des Wachbewusstseins vorstellt, denkt und handelt. Das »Primäre« steht im Zeichen der Dyade (Mutter Kind oder Kind und erste Bezugsperson/en). Das »Originäre« bezeichnet bei Aulagnier die Psyche des Säuglings, die im Modus des »Piktogramms«, also nur erst leiblich »vorstellt«; Castoriadis prägte dafür den Begriff »psychische Monade«, auf den ich in Kap. II.1 und II.2 ausführlicher zurückkommen werde.

[133] Im Fall einer Traumerzählung in einer psychoanalytisch arbeitenden Gruppe ist diese Erzählung in der Gruppe bereits konstitutiv für den Traum, den das Gruppenmitglied hat: und dies anzuerkennen ist Teil der therapeutischen Aufgabe, weil es mit einer Anerkennung der Verbindungen zwischen den Psychen in dieser Gruppe einhergeht, also dem, was S. Foulkes »Gruppenmatrix« nennt.

doch zugleich eröffnet es eine Art der begrifflichen Anschauung, die ihrerseits eine völlig andere philosophische Sichtweise nach sich zieht (und auch bedingt), als jene akademisch vorherrschende tautologischer Abhandlungen im Zeichen des bloßen Verstandesschlusses.
Es geht hier also um eine sowohl heuristische als auch historische Gestalt (»Gegenstand der Geschichte«, der in der Gegenwart »aufblitzt«), und so schreibt Benjamin in seinen Thesen über den Begriff der Geschichte: »Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen »wie es denn eigentlich gewesen ist«. Es heißt, sich seiner Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt.« Das dialektische Bild sollte diese Bemächtigung, welche auf Freuds »Bemächtigungstrieb« verweist, ermöglichen, aber auch die Befreiung und den ihr vorausgehenden Befreiungswunsch, der mit einem Entschlüsselungswunsch einhergehe. Schließlich – so meine Einschätzung – erfordert die befreiende Bemächtigung eine Stadt, deren Anonymität den dialektischen Bildern die untergründige Subsistenz bis zum Moment ihrer revolutionären Manifestation gewährt. Eine solche Manifestation setzt für Benjamin mit der kollektiven Bewusstwerdung und der dadurch angestoßenen radikalen Veränderung der gesellschaftlichen Matrix ein. Es ist daher kein Zufall, dass er das dialektische Bild in den Mittelpunkt jenes »Werks« stellt, welches den Namen der Pariser *Passagen* im Titel trägt. Sie stellen darin, als eine Art Quintessenz der Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts, nicht nur das historische Objekt, sondern gleichsam auch das Subjekt des einzig fertiggestellten Textes in diesem Kompendium dar.[134] Um es in Benjamins Worten zu paraphrasieren: Eine Epoche träumt darin den Traum der Verwirklichung aller noch offenen Versprechen, so wie sie die ihr folgende Epoche und schließlich ihr Erwachen träumt.
»Das DB malt den Traum nicht nach, wohl aber scheint es mir, die Instanzen, die Einbruchstellen des Erwachens zu enthalten, ja aus diesen Stellen seine Figur wie ein Sternbild aus den leuchtenden Punkten erst herzustellen. Auch hier will noch ein Bogen gespannt, eine Dialektik bezwungen werden: die zwischen Bild und Erwachen.«
Es handelt sich dabei um einen Moment analog zum Kairos, den wir auch bei Castoriadis finden als jenen Schlüsselmoment des Wechsels, ja der Veränderung, in dem das instituierende Imaginäre einsetzt und in dem die bestehende Matrix des gerade aktuellen Kosmos zerreißt. Den Kairos als die Zeit, in der nicht viel Zeit ist, bezeichnet Hippokrates in den *Preceptiones* als den Moment des Ausgangs aus der Krankheit, den es für die Behandlung zu erfassen gilt;

[134] W. Benjamin, »Paris, Hauptstadt des 20. Jahrhunderts« in: Gesammelte Schriften, V.1, S. 45-59. Für weitere »Städtebilder« von Benjamin, siehe »Berliner Kindheit um neunzehnhundert« in: W. Benjamin, *Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe*, Band 11.1, Berlin 2019, S. 103-256 sowie W. Benjamin, *Städtebilder*, Frankfurt 1963.

auch im politischen Feld ist es der dezisive Moment, die Gelegenheit, die in der krisenhaften Entscheidung ergriffen wird; schließlich kann der Kairos auch jener Moment sein, in dem passiert oder sich ereignet, was zu einer neuen Gestalt, Figuration etc. führt: Instituierung, Destituierung, Konstituierung; Destituierung, Instituierung, Konstituierung…

Castoriadis schreibt in seinem Kommentar des Aristotelischen Satzes »Niemals denkt die Seele ohne Phantasmen« *(De anima* III.7, 431a17): »sodass das Phantasma notwendigerweise *(anankê)* da ist, wenn es Denken gibt; das Denken ist zugleich und mit einem Schlag Betrachtung des Phantasmas.«[135] In Anlehnung daran könnte nun für die Ebene des instituierenden Imaginären weitergeführt werden: »Niemals instituiert und aktualisiert sich das Imaginäre ohne dialektisches Bild«. Das instituierende Imaginäre markiert ja wie erwähnt den kreativen Moment der Hervorbringung neuer Bedeutungen und Figurationen in der Kultur. Das anonyme Kollektiv ist darin gleichzeitig Subjekt und Objekt. Es ist die Stadt, die es zugleich deckt mit ihren Mengen, aber auch mit all ihren Winkeln und Unzugänglichkeiten, ihren Verstecken und verlorenen Gelegenheiten der Geschichte (Hugh Trevor-Roper), mit ihren »Urwäldern« und Subkulturen.[136] Wenn das Kollektiv sich in ihr und ihrem Anonymat verliert, schöpft es aus dieser *mise en abîme* zugleich seine subversive Kraft. Somit stellt die Stadt die Bedingung der Möglichkeit für grundlegende Veränderungen der bestehenden Ordnung dar, also für Revolutionen mit ihren radikalen Umwälzungen der Herrschafts-, Eigentums- und Produktionsverhältnisse. Die vorherrschenden Eliten und Institutionen, allen voran die Polizei, mögen die Menge zernieren, der Bevölkerung Stadtpläne vorenthalten wie in der ehemaligen Sowjetunion, die maskierten Faschingsumzüge verbieten wie in Wien unter Maria Theresia oder sie mittels Algorithmen in die total verwertende digitale Matrix einspeisen.
Hier kommt einmal mehr die politische Brisanz der Anonymität zum Tragen. Diese Anonymität ist in der karnevalesken Maskerade gesichert, welche die Monarchin in Wien von der Straße weg in die Ballhäuser bannte, womit sie den Fasching in der Metropole des Reichs zu

---

[135] C. Castoriadis, »La Découverte de l'imagination«, in: CL 2, S. 354 (dt. AS 3, S. 47-86): »De sorte que le phantasme est nécessairement (anankè) là, lorsqu'il y a pensée; la pensée est en même temps et du même coup contemplation du phantasme.«, übers. v. A. Pechriggl.

[136] Die Auwälder in Wien, insbesondere die Lobau mit ihren stillen Donauarmen, sind ein solcher »Urwald«, das heißt ein Wald, der nicht durch Forstarbeiten bewirtschaftet wird und also mehr oder weniger sich selbst überlassen ist. In ihm tummeln sich Subkulturen, Nudist_innen, während der Nazizeit versteckten sich dort angeblich auch »Widerständler«_innen, und die Polizei betritt diesen Teil der Stadt so gut wie nie. Bachmanns Geschichte »Die Prinzessin von Kagran« in dem Roman Malina setzt dieses untergründige Wirken in der dem Todesarten-Zyklus eigenen Düsterheit in Szene: I. Bachmann, Malina, Werke Band 3, München 1993, S. 62-70.

einer zünftigen, aber eingeschlossenen Angelegenheit machte, deren Höhepunkt (und auch Fall) der im international disseminierten Fernsehgerät gebannte Wiener Opernball ist.
Dem nähert sich die Plebs auf ihre Art in einem dialektischen Bild: auf der Straße über Demonstrationen, die den dereinst verbotenen Karneval militant und anachronistisch reinszenieren, aber auch über die Fernseher im Eigenheim, das im Zeichen digitaler Überwachung- und Verfolgung längst der Zernierung der Menge untergeordnet ist. Eine Zernierung, gegen die es kein Vermummen gibt, weil wir durch den Konsum der digitalen Angebote immer schon in sie einwilligen, die aber auch die polizeilichen Übergriffe dokumentiert, womit sie zuweilen sogar die Basis von Revolutionen verbreitert, wenn diese einmal in Gang gekommen sind. Die Menge der Stadt begehrt regelmäßig auf, meist episodisch, und seit den verfassungsmäßig verankerten Grundrechten auch regulierter, doch zuweilen auch beängstigend, wie in Paris, wo die mit Bajonetten, Schusswaffen und Giftgas bewaffnete Polizei sie bis zum heutigen Tag zurückschlägt oder attackiert; zuweilen nimmt die anonyme Menge, wenn sie sich quer durch die sozialen Schichten oder Altersgruppen massiert und durch die Straßen bewegt, in ihren Demonstrationen auf vergangene Umzüge Bezug, zitiert sie gleichsam durch die Auswahl ihrer Routen.
Doch auch in Hervorbringungen kleinerer Gruppen manifestiert sich das schwer beobachtbare und noch schwerer wissenschaftlich beschreibbare instituierende Imaginäre: in der Produktion und Rezeption von Kunst oder in der Kreation von neuen Widerstandspraktiken seitens jener, die das instituierte System als ausbeuterisch sowie heteronom erleben, erkennen und bekämpfen. Jedenfalls ist es die Revolution als instituierender Moment in der Geschichte, welche die philosophisch begriffsbildende Suche von Benjamin mit der von Castoriadis verbindet.

Die Stadt als konkret-materielles und begriffliches *a priori* von »dialektischem Bild« und »instituierendem Imaginären«

Die Stadt ist also Milieu, Topographie, Agglomeration und architektonische Fassung für menschliches Tun; sie ist auch – und zwar als Topos und als Topgraphie – Modell der Struktur- und Funktionsbegriffe, sowie der zentralen Bedeutungen, die in ihr und aus ihr herausgebildet werden. Die Stadt ist der wirkliche, konkret-sinnliche Grund, auf dem das dialektische Bild Benjamins entsteht, und der Begriff von ihr ist – obschon als mehr angeschauter denn als rein gedachter – der Ausgangspunkt für den Begriff und für die Wirklichkeit des instituierenden Imaginären.

Wie kann das Zusammentreffen zwischen dialektischem Bild und instituierendem Imaginären inmitten der Stadt nun konkreter vorgestellt, ja ansatzweise begriffen werden?

a) Die Stadt ist in der Konstituierung des dialektischen Bildes von Benjamin ständig präsent, wird evoziert, beschrieben, begangen, erinnert; die Stadt ist wirklich in der Idee des Traumwandelbildes und in der Praxis des Flanierens; sie ist darin sinnlich fassbar, vor allem hörbar und sichtbar; sie ist erfahrbar, weil lebendig; in ihr kristallisiert sich die Dialektik und in ihr wird die für unsere Begriffe so zentrale Psychoanalyse um die vorvorige Jahrhundertwende hervorgebracht, erfunden und weiter ausgestaltet (Wien, Berlin, Zürich, Budapest, London, Paris, New York etc.). Sie wird bald global ausstrahlen, und sie wird via Theater, Film und Performance oder via Fernsehen ausgestrahlt.[137] Schließlich wird sie die beiden hier miteinander verknüpften Begriffe nicht nur anstoßen und prägen, sondern als bislang beste Methode zur Erkundung des Unbewussten in seiner Beziehung zum Bewusstsein nachvollziehbar machen, eine Erkundung, die zuerst eine der Beziehung zwischen zwei oder mehreren (in der Gruppe) Unbewusster ist: Von Untergrund zu Untergrund.

b) Die Stadt ist leiblich gegenwärtig, in ihren Bewohner_innen und als Verkörperung des Imaginären; sie ist aber immer auch, zumindest implizit, begrifflich gegenwärtig: Wenn das anonyme Kollektiv uns realiter unzugänglich bleibt, so ist es doch als Begriff in der Theoretisierung des instituierenden Imaginären präsent, stets anwesend und mitgedacht, sobald es einmal zu begreifen versucht wurde.

In seinem Text »Der Zustand des Subjekts heute« zitiert Castoriadis, der selten wen zitiert, ausführlich Balzac:

» … vor allem funktioniert es (das Individuum, A.P.) aus der Perspektive der Gesellschaft angemessen. Diesen letzteren Aspekt hatte Balzac in bewunderungswürdiger Weise erkannt, als er am Beginn eines Romans[138] die Ankunft eines seiner Helden in Paris beschreibt. Er findet darin den Vorwand für eine kurze, aber phantastische Charakterisierung *des Wesens der Großstadt* – hier Paris –, die zu einer der treffendsten Definitionen des Verhältnisses zwischen dem Individuum und der Gesellschaft gelangt: ›Sie kommen dieser Welt immer gelegen, Sie fehlen darin nie.‹ *Das ist die Gesellschaft*, ob Sie Alexander der Große, Landru, De Gaulle, Jack the Ripper, Marilyn Monroe, ein Mädchen der rue St. Denis, Autist, Debiler, unvergleichliches Genie, Heilige, Krimineller sind; Sie kommen ihr gelegen. Und drei Minuten (eher drei Tausendstelsekunden) später hat sich die Wasseroberfläche nach Ihrem Verschwinden wieder geglättet. Das Loch ist verschwunden, die Gesellschaft geht weiter, Sie fehlen ihr nicht. Aus dieser ihrer Perspektive funktioniert die Gesellschaft immer. Das Scheitern liegt an der »Person«. Und das ist wieder eine andere Geschichte. Diese über Balzac vermittelte Anspielung auf den Selbstzweck der Gesellschaft, ist alles, was ich über diese vierte Ebene des Für-sich sagen werde können.«[139]

---

[137] In diesem translokalen Medium globalisierter Provinzialisierung wird sie wie in der »Psychotherapieforschung« abgeflacht und den rudimentärsten »Statistiken« (Einschaltquoten) unterworfen; zugleich wird sie für das zum überstädtischen und -ländlichen »Fernsehpublikum« herabgewürdigte Kollektiv auf einfachste Häppchen heruntergebrochen. Trotz dieser fragmentierenden Trivialisierung wird die Psychoanalyse maßgeblich sowohl zur Erbauung als auch zur Entzauberung des modernen Kapitalismus beitragen.

[138] H. d. Balzac, *Das Mädchen mit den Goldaugen*, Frankfurt a.M. 1974, S. 18.

[139] »… surtout, (l'individu) fonctionne adéquatement du point de vue de la société. Ce dernier aspect avait été vu admirablement par Balzac, décrivant au début d'un de ses romans l'arrivée d'un de ses héros à Paris. Il y trouve le prétexte d'une brève mais fantastique caractérisation de l'essence de la grande ville, ici Paris, qui aboutit à une des définitions les plus aiguë du rapport de l'individu à la société: »Vous convenez toujours à ce monde, vous

Das ist ein starker Satz zum Schluss des Abschnitts über das gesellschaftliche Individuum. Balzacs »phantastische Charakterisierung des Wesens der Großstadt« ist alles, was der Denker des gesellschaftlichen Imaginären über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft als miteinander untrennbar verwobene Seinsweisen des Für-sich in diesem bahnbrechenden späten Text über den Subjektbegriff sagen *kann,* ja *sagen wird können.* Darüber kann nicht einfach hinweggelesen werden. Auch kann nicht angenommen werden, dass Castoriadis keine Lust mehr hatte, weiter über dieses für ihn zentrale Verhältnis nachzudenken: Er war nicht jemand, der seine Worte und Sätze unbedacht hinschrieb (eine Annahme, die grundsätzlich keinem ernst zu nehmenden Text gerecht wird).

Die Großstadt ist die Gesellschaft des 20. Jahrhunderts *par excellence*, so wie »Athen«, pars pro toto, für uns die antike griechische Gesellschaft *par excellence* ist; als demokratische regierte Polis ist »Athen« das gesamte attische Gemeinwesen inklusive Küste und Land, für das die Stadt (gr. *asty)* bis heute steht als jene Stadt, in der das Theater, die Architektur, die sexuelle Freizügigkeit und – *last but not least* – die Philosophie als bis heute relevante Tätigkeiten und Sitten instituiert wurden. Diese metonymisch-repräsentative Vormachtstellung der Stadt ist zugleich Ärgernis der Landbevölkerung, soweit diese nicht von ihr angezogen, ja absorbiert wird (was seinerseits Ängste und Abneigung gegen den Moloch Metropole hervorruft). Das Begehren namens Sehnsucht spannt die Menschen zwischen Stadt und Land auf, zwischen Lärm und Ruhe, zwischen Anonymität und Bekanntheit, zwischen Großen und Kleinen, zwischen Langsamkeit und Rasanz, zwischen Modernisierung und Tradition. Die Technik ist nicht zuletzt der Versuch, diese zivilisatorischen Klüfte in den Individuen und den Gesellschaften zu überbrücken und jede technische Neuerung wird von einer Eindämmung der durch sie verursachten aber stets unterschätzten Folgeschäden gejagt.

Es gibt einen sehr kurzen Text von Castoriadis, ein Resumée für eine Präsentation bei der Tagung »The Role of the Cities in Building Europe«, die 1990 in Leningrad stattfand.[140] Darin erörtert er kurz die Rolle der Stadt für das Auftauchen von Demokratie und Freiheit und

---

n'y manquez jamais.« Voilà la société. Que vous soyez Alexandre le Grand, Landru, de Gaulle, Jack l'Éventreur, Marilyn Monroe, une fille de la rue Saint-Denis, autiste, débile, génie incomparable, saint, criminel, il y a toujours une place pour vous dans la société, vous lui convenez. Et trois minutes (trois millisecondes, plutôt) après votre disparition, la surface des eaux se reforme, le trou a disparu, la société continue, vous ne lui manquez pas. De ce point de vue – du point de vue de la société –, la socialisation fonctionne toujours. Les échecs sont du côté de la »personne« – et cela est une autre histoire. Cette allusion, par l'intermédiaire de Balzac, à l'autofinalité de la *société* est tout ce que je pourrai dire ici sur ce quatrième niveau du pour soi.« C. Castoriadis, »L'état du sujet aujourd'hui«, MM, S. 207f.; »Der Zustand des Subjekts heute«, in: A. Pechriggl, K. Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären*, S. 33, Übers. hier geringfügig abgeändert, Hervorhebungen von mir. Für einen eingehenderen Kommentar dieses Textes in Hinblick auf die Revolution, siehe Kap. III.3.

[140] C. Castoriadis, »Le rôle des villes dans la construction de l'Europe«, in: EP IV, QD 2, S. 347-349.

zitiert das »deutsche Sprichwort Die (sic!) Stadtluft macht frei« in seiner juristischen wie auch gesellschaftlich-geschichtlichen Bedeutung. In der Stadt sei die Zivilgesellschaft verkörpert, die in manchen Theorien dem Staat gegenübergestellt würde, und ebenso wie die Kreativität an der Hervorbringung der Freiheit maßgeblich beteiligt sei. Er liest ihren Niedergang an den Verfallsformen der Städte ab, historisch wie aktuell (bürokratische Stadtplanung, von Le Corbusier über den artifiziellen Charakter »öffentlicher Räume« hin zum Verfall und zur Aushöhlung der Stadtkerne) und sieht darin Zeichen einer Rückkehr zur Palaststadt monarchischer Erbsenzählerei, die schon in der Antike im Gegensatz zur demokratischen Polis steht.

»Angesichts der Tatsache, dass die Stadt eine gesamtheitliche Lebensform ist, die alle Aspekte des menschlichen Lebens angeht, ist ein Wiederaufleben (der Stadt als politische Form) äußerst unwahrscheinlich, wenn wir nicht in eine neue Phase historischer, politischer und kultureller Kreativität eintreten; eine Phase, auf die im Moment kaum etwas verweist.«[141]

Die Gesellschaft, insbesondere die aktuelle, lässt sich also sowohl für Benjamin als auch für Castoriadis am besten in und als Großstadt verstehen, nicht am Beispiel der Großstadt oder mit Hilfe der Großstadt. Ohne diese Voraussetzung verstehen wir das Verhältnis von instituierendem Imaginären und anonymem Kollektiv nicht, und noch weniger verstehen wir das Verhältnis zwischen instituierendem Imaginärem und dialektischem Bild, um das es mir hier geht.[142] Die Großstadt *ist* die Gesellschaft und die (zeitgenössische) Gesellschaft *ist* die Großstadt. Auch wenn sich dieses Verhältnis gerade durch die digital bedingte Abstrahierung des Orts und eine Aufwertung des Lokalen im Globalen ändert, ist eine Umkehrung in diesem Stadt-Land-Gefälle nicht absehbar. Die Stadt, *aglomération*, Menschenansammlung, verändert die Gesellschaft über das in ihr pulsierende instituierende Imaginäre als permanente Selbstveränderung, einmal mehr bewusst, dann wieder mehr unbewusst. Inmitten dieses Prozesses fungiert das, was Benjamin als dialektisches Bild fasst, als die ständige Ausholbewegung zurück in die Vergangenheit, durch die der Entwurf in die Zukunft sich als instituierender Vorgriff auf neue Gestalten und Lebensweisen, Bedeutungen und Wahrnehmungsweisen unablässig vollzieht, auch was die Anordnung des Wohnraums angeht.

---

[141] Ibid. S. 349.

[142] Das unterscheidet im Wesentlichen den Begriff des anonymen Kollektivs von Heideggers »Man«, das von seinem ländlich auf Erdschollen eingestimmten Autor mehr gefürchtet als verachtet wird (die Verachtung ist ja meist auch nur eine arrogante, weil aggressionsgehemmte Form der Angst).

Das Chiasma zwischen sinnlich-visuell erlebter Stadt und dem Begriff des instituierenden Imaginären einerseits, eidetischer Stadt und dialektischem (Sinn-)Bild andererseits

Jede begriffliche Polarisierung erfordert eine Überkreuzlegung (Chiasma), um Einseitigkeiten zu vermeiden, neue Verknüpfungsmöglichkeiten auszuloten, aber vor allem, um Blockaden im Vorstellungs- und Denkfluss zu lösen, die andernfalls zu dogmatisierenden Einseitigkeiten und einem Ungleichgewicht in einer zunehmend von der Erfahrungswelt abgekoppelten Begriffsbildung führen. Obschon die begriffliche und abstraktere Struktur des »instituierenden Imaginären« im Vergleich zu der sinnlicheren des dialektischen Bildes hervorsticht, kündigt sich bereits in Castoriadis' Aufbau des Begriffs des instituierenden Imaginären auf einem Begriff der Gesellschaft als sich selbst instituierender eine solch chiastische Gegenbewegung an: Das anonyme Kollektiv ist konkretes *a priori*, genauer, es ist *a priori*, das heißt immer auch schon ein konkret städtisches Kollektiv; am Land kann es sich nicht konstituieren, das ist augenfällig, offenkundige Erfahrungstrivialität. Wer in der Großstadt aufgewachsen ist und zum ersten Mal in ein Dorf am Land kommt oder in eine Kleinstadt, erkennt sehr rasch dieses Fehlen der Anonymität und verspürt es unmittelbar als sinnliche Präsenz der Negativität; dieses Verspüren ihrer Abwesenheit ist der Beginn der Reflexion über die gewohnte Anonymität. Da ein Stadtkind früh die Angst vor dem Verlorengehen in einem Sich-Vertraut-Machen mit lauter unbekannten Gesichtern zu bewältigen lernt, erscheint die Abwesenheit der Anonymität danach als ein Zuviel an Benenn- und Erkennbarkeit und ein Zuwenig an Geborgenheit im Unerkannt-Bleiben; es fehlt die Anonymität als bewusst gewordene, benannte, kurz als Anonymat. Umgekehrt verliert sich der Mensch vom Land in der Großstadt, wenn er sie zum ersten Mal betritt und er verspürt die städtische Anonymität als eine abnormale Fremde, an die man sich bestenfalls gewöhnen kann, die man aber nicht durch Kennenlernen des anonymen Kollektivs aufzulösen vermag, wie dies im Dorf üblich ist: jeder Fremde wird dort zum Bekannten, sofern er nicht nur Tourist ist; (zum Einheimischen wird er_sie dadurch noch lange nicht, denn das ist und bleibt den Autochthonen vorbehalten).

Auf der anderen Seite des Chiasmas finden wir in der Ausholbewegung des dialektischen Bildes zurück in die Vergangenheit jene bereits erwähnte Zusammenführung zweier Momente, deren räumliche Struktur begrifflicher Art ist. Vor Etienne Decroux, dem Erfinder des die Dynamik des menschlichen Bewegungsapparats zerlegenden und wiederzusammensetzenden *mime corporel*, konzipierten Eisenstein und Meyerhold diese räumliche Begriffsstruktur. Für die von der Biomechanik inspirierte Bewegung auf der Bühne bzw. am Filmset arbeiten sie mit dem Spannungsverhältnis zwischen der nach hinten ausholenden und nach vorne

werfenden »Otkas-Bewegung«; Benjamin findet dafür über den psychoanalytischen Begriff der Nachträglichkeit ihre zeitbegriffliche Dimension.[143] Beide, Eisenstein (»Diamat, dialektischer Materialismus«) und Benjamin (»Dialektik im Stillstand«), berufen sich dabei auf Hegels Dialektik bzw. auf den Gebrauch, den Marx davon machte.
Diese begriffliche Struktur von Gesellschaft/Großstadt und Geschichte/Moderne sucht Benjamin in seinen teils passageren, teils verweilenden Erkundungen von Paris auf; er findet sie gedoppelt, auch durch Spiegelungen in den Passagen, Durchhäusern und Durchgängen, welche – unter ganzen Häuserblöcken durchführend – parallele Straßenzüge gleichsam im Verborgenen miteinander verbinden. Als Vorläufer der zuerst ins Vorstädtische der USA gesetzten und dann die europäischen Stadtrandböden versiegelnden Shopping Malls, in denen Castoriadis bereits den Untergang einer Gesellschaft sieht, sind diese ersten Konsumtempel eine Mischung aus Gasse und Kaufhaus; sie machen die Stadt bis heute gut begehbar, ja als Ereignis erlebbar. Die Passagen sind fern vom Autoverkehr, der die Städte Jahrzehntelang verstopfte und erst allmählich außen vorgehalten oder selbst in den Untergrund geführt wird. An diesen passageren Orten können Fußgänger mit frei flottierender Aufmerksamkeit flanieren und die ausgestellten Dinge auch ohne Geld, nur mit den Augen und ihrer Phantasie in Besitz nehmen. »Auslagen schauen gehen« oder »bummeln« sind neuere Bezeichnungen, die erst im Corona-bedingten Lockdown wieder mit der passageren Gemächlichkeit in Verbindung gebracht werden, die ihnen bis zum Ausbruch des globalen Massentourismus' eignete. Doch abgesehen von diesen die Sinnlichkeit und das Imaginäre betreffenden Betrachtungen, ist die Passage auch begrifflich an der Schnittstelle von Eidos/intelligibler Gestalt, ja begrifflicher Form einerseits, sinnlichem Ereignis und sinnlicher Wahrnehmung andererseits angesiedelt: Was hier im Gehen wahrgenommen oder vielleicht »erstanden« wird, ist weniger Gebrauchsgegenstand als vielmehr Passagenramsch, es ist im Vorübergehen gekauft oder betrachtet worden und wird diese passagere Markierung nie wieder los, auch nicht nach Jahren der Aufbewahrung. Diese Gegenstände sind Andenken und zugleich Vorschein auf das massentouristische Souvenir, dessen chinesische Variante mit der Corona-Pandemie so rasch aus den europäischen Stadtzentren verschwunden ist wie es gekommen war. Das Souvenir ist schon fast so wie die Beweise für den billigen, das heißt nur digitozerebral implantierten Aufenthalt auf dem Mars in Dicks Erzählung *We Can Remember it for You Wholesale*, das dem *Trip* eine minimale Wirklichkeit gegen den beißenden Zweifel verleiht, ob diese Reise

[143] S. M. Eisenstein, »Bewegung und Gegenbewegung« in: *Jenseits der Einstellung. Schriften zur Filmtheorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 2006, S. 145-157.

überhaupt jemals stattgefunden hat. Im langsamen Durchgang der Pariser Passage passiert bis heute etwas, das mit dem Kaufakt nicht einmal andeutbar, geschweige denn konsumierbar ist. Was sich in den Passagen zeit-räumlich zuträgt, versucht Benjamin historisch zu verallgemeinern: ein Rückblick auf den Passagenramsch und die Epochen, die sich in ihm gehalten haben. Der Ramsch und Souvenir-Kitsch hebt die Geschichte auf, nachdem Hegel sie ontologisch zunichte gemacht hatte. Der Rückblick hält sich nicht in der Sehnsucht, sondern aktualisiert sich im Hier und Jetzt. Nicht Nostalgie, sondern Fernweh ist diese Sehnsucht, die der Ramsch wie eine Mimikri des passageren sexuellen Begehrens aufruft, ein Begehren, das sich noch keiner Sublimierung bedienen muss, das aber durch derartige Übergangsobjekte nach höheren Bestimmungen zu streben vorgibt. Die Sehnsucht in den prä-konsumistischen Passagen ist das Begehren einer gewissen Zerrissenheit, die Sehnsucht nach der Kluft selbst, die es nährt (deshalb wird die digitale Versandindustrie, die aufgerufen wurde, auch diese Kluft zu überbrücken, es sowenig stillen wie der Konsumismus, sondern alles nur noch weiter verflachen und digital de-realisieren).
Benjamin nimmt mit seiner Analyse des längst verblassten Traums vom »Einkaufengehen« in den Passagen der Großstadt die fast totale Entzauberung vorweg, die Castoriadis in seiner Kritik der kapitalistischen Wohlstandsgesellschaften als konsumistische Abstumpfungsmaschinerie beschreibt. Im digitalen Schirmzeitalter ist nun der Konsumismus selbst der Inbegriff der Flachheit und Dumpfheit eines durch ihn permanent unterdrückten, weil unablässig (pseudo)befriedigbaren Begehrens geworden, der unser Bewusstsein mit immer neuen *tablets* vor allen tieferen Un/lusterfahrungen abzuschirmen verspricht: *incognito ergo* Konsum.

Begriffliche Zirkularität und politische Bewegungen

Die Stadt als Verkörperung der Menge kann zum einen als materielle Bedingung des instituierenden Imaginären betrachtet werden, zugleich ist sie immer auch schon dessen Produkt. Die Stadt *ist* das, was Castoriadis das anonyme Kollektiv nennt, dieses eigentümliche »Subjekt«, in dem die Einzelnen in einer Art untergründigen, unbewussten oder vorbewussten Gemeinschaft (Gemeinschaft der Sinne, der imaginären Bedeutungen, der glamourösen Schauplätze und geheimen Ecken, der Stimmungen etc.) unlösbar miteinander verbunden sind; und sie sind es in ununterbrochener Hervorbringung neuer Geselligkeitsmodi. An den Erscheinungsweisen der Stadt können die Verdeckung bzw. die Bewusstheit der gesellschaftlichen Selbstinstituierung abgelesen werden, Autonomie und Heteronomie werden voneinander

unterscheidbar. Das bedeutet nicht, dass es in der ländlichen Gesellschaft oder in der Kleinstadt gar keine Neuninstituierung geben würde; ich will damit vielmehr sagen, dass die Elemente der Instituierung in dieser Art der Sozietät nicht hinreichend gewesen wären für die Hervorbringung des Begriffs des instituierenden Imaginären und seines Pendants, des Begriffs des anonymen Kollektivs. Dieses nimmt nicht nur die in der Großstadt zur Verfügung stehenden Instituierungselemente in sich auf und verändert sie zu neuen Geselligkeitsformen, sondern auch die in die Stadt kommenden vorstädtischen und ländlichen Elemente (so wie etwa die großstädtische Politisierung des Karnevals dessen ländlichen Elemente und Herkunft in sich aufgenommen und verändert hat.[144])

Die Stadt ist also begrifflich gesprochen eine Art konkretes *a priori* für das, was der Begriff des instituierenden Imaginären zu fassen beansprucht wird, während das dialektische Bild sich in der Stadt gleichsam sinnlich-materiell zuträgt, sodass es als eine Figur des sich ereignenden und durch das anonyme Kollektiv instituierten Imaginären in Erscheinung zu treten vermag. Anders gesagt: Benjamin fasst das dialektische Bild als sich situativ-passager ereignendes, ohne einen klaren Begriff davon zu geben (es bleibt ein Bild, obschon seine Beschreibung eine begriffliche Seite hat); er verschleiert dabei seinen schöpferischen Beitrag, indem er es Hegel zuschreibt; Castoriadis dagegen prägt den Begriff des instituierenden Imaginären als explizit neuen Begriff, der Phänomene fasst, die sich auch in Benjamins Reflexionen zum dialektischen Bild finden, ohne sich darin zu erschöpfen. Dennoch trägt dieses Bild zur besseren Vor- und Darstellbarkeit des Begriffs des instituierenden Imaginären bei.

Analog zur Rücksicht auf Darstellbarkeit in Freuds *Traumdeutung* (Kapitel VI) ist es für die begriffliche Vorstellung des Begriffs des instituierenden Imaginären unumgänglich, mit begrifflicher Einbildungskraft zwischen Intelligiblem bzw. Eidetischem und Sensiblem bzw. Sinnlich-Materiellem zu vermitteln. Dazu trägt das Chiasma bei, weil es als Begriffsfigur die gegenseitige Verschränkung der beiden nicht nur behauptet, sondern vollzieht, also den minimal eidetischen Anteil im Sinnlich-Materiellen und den minimal sinnlich-materiellen Anteil im Formal-Eidetischen zum Erscheinen bringt und dadurch zu begreifen hilft: Das ist die Bewegung des Nachvollziehens mittels der begrifflichen Vorstellungskraft. Das dialektische Bild kommt im instituierenden Imaginären zur *mise en sens* der begrifflichen Anschauung,

[144] … so wie die Stadt die Zuwanderer vom Land, aus anderen Ländern, ja die Ländlichkeit als solche in sich aufnimmt *(melting pot)* und in globalem Maßstab zunehmend absorbiert, während die globale Industrie die Landschaft verwüstet und das Klima zerstört, welche die autochthonen Kulturlandschaftspfleger ihr kleinteilig und mühevoll abringen.

wohingegen das instituierende Imaginäre das dialektische Bild in eine begrifflich-sinnhältige Szene setzt, in der es die Hervorbringung neuer Bedeutungen aus einem bestehenden, spannungsgeladenen Imaginären begrifflich vorstellbar und damit besser verständlich, das heißt intelligibel macht.

»Niemals denkt die Seele ohne Phantasmen« also, aber auch das Umgekehrte gilt im Sinne dieses Chiasmas und im Sinne von Castoriadis, für den die *mise en sens* einer minimalen *mise en scène* bedarf und umgekehrt: Niemals stellt die sinnliche Einbildungskraft ohne begriffliche, in-formierende Phantasie vor und dar. Die Stadt ist der konkrete und zugleich hinreichend all(en)-gemeine Raum *(il commune)*, in dem das instituierende Imaginäre sich in immer neuen Gestaltungen verkörpert, ohne dass man zuvor wüsste, wie es sich zutragen und was es heute wieder hervorbringen wird. Selbst wenn das dialektische Bild nur *eine* in-Sinn- und in-Szene-Setzung des Neuen unter vielen ist. Es ist eine, die einer komplexen Zeitlichkeit Rechnung trägt, denn sie zeigt die unmittelbar gegenwärtige Zuspitzung von Widersprüchlichem in dem sich auf die Zukunft hin entwerfenden Vergangenen inmitten der Gegenwart. Was sich über die Leiblichkeit und die reale Verkörperung von Vorstellungen bzw. Phantasmen, Bedeutungen, Symbolen in der immer von neuem instituierenden urbanen Architektur verbindet, sind nicht nur Bauten, sondern vor allem immer neue Praktiken der Raumerschließung, der Zeitnehmung, auch im Sinne eines sich Zeit Nehmens inmitten von Hektik, Eile, Stress und Übergriff (Pfade, Stile, Moden, Streunen, Demonstrations- und *reclaim the street*-Praktiken, Eroberung bzw. Verteidigung des öffentlichen Raums, der Grünflächen inmitten von Bodenversiegelung mittels Asphalt und Beton). Wenn wir die Stadt als einen sowohl imaginären als auch physischen Raum begreifen, der sich über die Selbstinstituierung und nicht nur durch bürokratische Stadtplanung ständig neu strukturiert, dann aktualisiert sich dieses Begreifen im Sinne einer metaphorischen und transdisziplinären Arbeit an den aufständisch instituierenden Praktiken, der institutionellen Analyse und Kritik.[145] Die Stadt ist darin zugleich Subjekt und Objekt dieser Praktiken. Im ausgehenden »Mittelalter« ist sie es ganz explizit geworden mit dem bereits erwähnten Motto »Stadtluft macht frei«, was die

[145] Diese keineswegs auf die Konzeptkunst zu beschränkende Zugangsweise geht auf die in den späten 1950er Jahre in Paris entstandene *analyse et pédagogie institutionnelle* zurück. Für die Verbindungen zu Castoriadis' Begriff der Selbstinstituierung und Selbstverwaltung siehe insbesondere V. Schaepelynck, *L'institution renversée. Folie, analyse institutionnelle et champ social*, Paris 2018, S. 9, 104, 121 sowie S. Wustefeld, »Institutional pedagogy for an autonomous society: Castoriadis & Lapassade », in: *Educational Philosophy and Theory*, 50/2018, S. 936-946; für eine Verknüpfung mit seinem Begriff des instituierenden Imaginären siehe: A. Pechriggl, »Destitution, institution, constitution… et la puissance (dé)formatrice de l'investissement affectif«, in: *Extradisciplinaire. Critique institutionnelle, Multitudes,* 2007/1, https://www.cairn.info/revue-multitudes-2007-1-page-95.htm (dt. https://transversal.at/transversal/0507).

neuzeitliche europäische Stadt zu einem durch das Imaginäre und das Bewusstsein der Freiheit instituierten und konstituierten Raum macht.

Die Versuche der Wiederaneignung der Stadt und ihrer Veränderung im Sinne des instituierenden Imaginären durch diverse Bürger_innenbewegungen geschieht – zumindest anfänglich – oftmals über mehr oder weniger reale bzw. symbolische Besetzung von Häusern und Plätzen durch diverse Aktionen (künstlerische Performances, *public gardening*, *sit-ins*, Märsche, Spaziergänge etc.). Hierbei geht es in erster Linie um das Aufzeigen einer Rückeroberung des öffentlichen Raums, des Gemeinguts Stadt, des städtischen Wohnraums aus dem Besitz von Spekulanten und so genannten Großinvestoren, die das Phänomen der Gentrifizierung aus Profitinteresse vorantreiben.[146] Diese oftmals passageren Bewegungen thematisieren nicht nur ungerechte Besitz- und Aneignungsverhältnisse, sondern auch Fragen des Lebensstils, der Einstellung zu Umwelt und »Natur« in und außer uns, vor allem aber des städtischen Zusammenlebens und der Bürgerrechte. Solche Bewegungen, in Interaktion mit einer neuen Art der Performance-Kunst, die sich seit einigen Jahrzehnten als interdisziplinäre Form städtischer Kulturarbeit an der Veränderung der Formen des Zusammenlebens beteiligt, ist Teil eines immer expliziteren instituierenden Imaginären. Bei bestimmten historisch-politischen Gelegenheiten kommt es zu Ausweitungen und Verknüpfungen solcher Bewegungen, wie im Fall von *Fridays for Future*.

Es kann darin ein immer neu gestalteter und inszenierter Bruch mit der bestehenden Ordnung oder den neo-/postkolonialen Oligarchien in zahlreichen, über den Erdball verteilten Städten ausgemacht werden. Was mit einigen feministischen *(Pussy Riot, Femen)*, LGBTI* (gay prides, rosa block) und den dem bildungsbürgerlichen Prekariat der Industriestaaten entstammenden Kunstszenen begonnen hatte, ist auf eine ganze Generation übergegangen, die nicht nur gegen den existenziell bedrohlichen Klimawandel auf die Straße geht, sondern immer deutlicher auch gegen ein den Planeten rücksichtslos ausbeutendes System.[147] Doch angesichts der multiplen Verstrickungen aller Bewohner_innen von Industriestaaten in das Ausbeutungs- und Konsumsystem wird jede Destituierungsbewegung von der utopischen Illusion begleitet, sich davon auszunehmen.

Die Ethik und Politik, welche die Güte eines aus dieser weltumspannenden Aporie herausführenden Handelns grundsätzlich befördern könnte, ist noch nicht zu Ende gedacht worden, aber

---

[146] Siehe auch Ch. Lindner, »Brutalism, ruins, and the urban imaginary of gentrification«, in: *The Routledge Companion to Urban Imaginaries*, S. 277-287, London u.a. 2018.

[147] S. Halimi, »De Santiago à Paris. Les peuples dans la rue«, *Le Monde diplomatique,* 2020, S. 1,14f. https://www.monde-diplomatique.fr/2020/01/HALIMI/61216

sie ist dabei, in diesen Bewegungen und aus ihnen heraus zu entstehen, gerade auch in jenen den Autoverkehr und den Massenkonsum behindernden Märschen durch die Großstadt. 1990 umreißt Castoriadis in wenigen Zeilen eine »provisorische Ethik und Politik«, die an die Verantwortung derer appelliert, »die das schwerwiegende Privileg besitzen, reden zu können«. Er knüpft dabei an die Parrhesia an: enthüllen, Kritik üben und den Zustand der Welt anklagen.[148] Zugleich schützt die Anonymität von Protestbewegungen in Großstädten gegen den gemeinen Vorwurf der Doppelmoral der in das System immer auch schon verstrickten Aktivist_innen; sie schützt auch vor Scham und Übergriffen, wenn es um bürgerliche Freiheiten von diskriminierten Minderheiten oder Ausgegrenzten geht.[149]

Die Destituierungs-, Instituierungs- und Konstituierungspraktiken bilden sich stets in und aus einem bestehenden System heraus. Der Kairos, der Augenblick oder Moment des Wechsels als politische Gelegenheit, in dem Benjamin und Castoriadis den systemischen Wandel bzw. die Revolution zeitlich ansetzen, entsteht in den Brüchen, den blinden Flecken und in den Widersprüchen des »Systems« bzw. der Herrschaftsordnung der jeweiligen Epoche. Örtlich beginnt der Umschwung oder die Revolution fast immer in den Städten. In der Epoche des global ausbeuterischen Kapitalismus, der globalen atomaren Bedrohung und des globalen Klimawandels beginnt er in zahlreichen Städten rund um den Erdball. Sie sind die Ereignisräume der permanenten Veränderung und der Freiheit in ihren unabsehbaren Gestaltungen, so wie sie das lebendige Archiv (kontra)revolutionärer Praktiken ist, die immer wieder aufgegriffen, erinnert und reinszeniert werden. Die Revolution ist nicht abgeschlossen, weil sie nicht abschließbar ist, sowenig wie die Wahrheit.

---

[148] C. Castoriadis, »Quelle démocratie?«, in: EP IV, QD 2, S. 432, dt. AS 1, S. 108.

[149] Dies ist besonders bei Bürgerrechtsbewegungen relevant, ob »Black Lives Matter«-Demonstrationen der *people of colour* und ihrer Freund_innen oder »Pride« der LGBTIQ*-community und ihrer Freund_innen, sie starten in Großstädten und kommen nur zögerlich, wenn überhaupt, in Kleinstädten an. So hat es in Österreich fast dreißig Jahre gedauert, bis die Pride auch in die Provinzhauptstädte gelangte; antirassistische Demonstrationen werden in manchen dieser kleineren Städte wahrscheinlich nie ankommen. Und sogar in einer Großstadt wie Budapest haben die Demonstrant_innen Angst vor den homophoben Übergriffen rechtsextremer Schlägertrupps, die durch Orbans phobische und diskriminierende Gesetzgebung bestärkt werden. »Budapest-Pride«, in: *Der Standard*, 24.07.2021, https://www.derstandard.at/story/2000128433269/budapest-pride-starkes-zeichen-gegen-orbans-anti-lgbtqi-gesetz

II Psyche-Soma

Zur Verknüpfung von Philosophie und Psychoanalyse

In seiner Auseinandersetzung mit der Psyche und dem, was Castoriadis als deren wichtigste Fähigkeit erachtet, nämlich die radikale oder schöpferische Einbildungskraft, stößt er immer wieder auf das Leib-Seele-Problem. So wie der Körper als gegenständlicher wahrnehmbar ist, im Gegensatz zur Seele oder Psyche, die sich selbst nicht wahrnehmen kann, so sind Bilder von *Objekten* der visuellen Wahrnehmung nur als Bilder gegenständlich, während die Phantasmen und Vorstellungen als solche es nicht sind und der Bilder bedürfen oder zumindest der Sprache, um in Erscheinung zu treten.

Castoriadis nennt die Phantasmen und Vorstellungen wie bereits erwähnt »unkörperliche Körper«, oder auch Protobilder, die aus dem – die physiologisch erfassbare Sinnlichkeit überschreitenden – »Affekt-Wunsch-Vorstellungsfluss« ununterbrochen hervorgebracht werden. Die Medialität der Phantasmen ist eine metaphorische, denn ihr Medium *par excellence* ist das »Licht« im übertragenen Sinn. Castoriadis beharrt auf der griechischen Bedeutung von *phainesthai*, im Licht erscheinen: Das tun Phantasmen *analog* zu Gegenständen der optischen Wahrnehmung, auch wenn gerade kein reales Licht irgendein anwesendes Objekt bescheint. Der Körper und die sinnliche Wahrnehmung vermitteln zwar Anstöße, aber wir nehmen nur »wahr« mittels Phanstasmen und im Kontext des jeweiligen gesellschaftlichen Imaginären.

Castoriadis betont in seinen letzten einschlägigen Texten immer stärker die somatische Komponente der Einbildungskraft. Das impliziert, dass die Psyche immer zugleich Soma, also Leib ist, ohne auf diesen als Körper reduzierbar zu sein (das heißt als Objekt der auf ihn bezogenen Wissenschaften, die ihn als *res extensa* vermessen). Die kreative Psyche ist mit dem Leib untrennbar verbunden und – durch ihre Vorstellungs- und Denktätigkeit – zugleich radikal anders als der Körper (zuweilen ist dieser für sie radikal Anderes, ich werde diesen Aspekt in der Folge genauer darlegen).

Dem Leib-Seele-Problem auf den Grund zu gehen, verbietet sowohl eine scholastisch-exegetische Zugangsweise, als auch eine hermetisch-hermeneutische, und zwar nicht so sehr aufgrund der erwähnten Skepsis gegenüber einer sich mit der akribischen Deutung begnügenden und der herkömmlichen Ontologie verhafteten Hermeneutik.[150] Vielmehr ist es das Schöpferische in der »praktisch-poietischen« Tätigkeit, die Castoriadis in Philosophie, Psychoanalyse und Politik maßgeblich am Werk sieht, dem diese Zugangsweise nicht gerecht

[150] Siehe oben Kap. I.2.

werden könne.[151] Es ist allerdings nicht ausgemacht, ob irgendeine Zugangsweise im strengen Sinn von Methode Castoriadis' Philosophie der Seele in ihren mäandrischen Verzweigungen und seinem dabei doch erstaunlich kontinuierlichen wie auch systematischen Guss gerecht werden kann.

Dessen eingedenk wähle ich für meine Annäherung mehrere Eingänge. Zum einen den – bereits im Vorwort geöffneten – Eingang über die Biographie, zum anderen den über das Werk, insbesondere die darin herausgearbeiteten Begriffe der radikalen Einbildungskraft und der psychischen Monade. Danach möchte ich wieder den Eingang oder vielmehr den langen Ausgang über seine letzten Seminare an der EHESS nehmen, die er zwischen 1993 und 1995 immer wieder dem Thema »philosophische Implikationen der Psychoanalyse« widmete. Dazu werde ich mich unter Bezugnahme auf meine Mitschriften und die Transkripte der Tonbandaufnahmen[152] dem Leib-Seele-Problem im Kontext seiner Weiterführung des Begriffs der Anlehnung widmen. Dabei wird es auch um den Stellenwert der Sexualität in seiner psychoanalytisch-philosophischen Anthropologie gehen, denn trotz diverser Abweichungen vom Freud'schen Dogma blieb Castoriadis innerhalb des Rahmens der Psychoanalyse, wie Freud ihn anhand einiger Grundbegriffe (keineswegs anhand des Couch-, Liegestuhl- oder Sessel-Settings oder fixer Frequenzen) skizziert hatte: Er stellte den grundlegenden Stellenwert der Triebtheorie nicht in Frage. An den Schnittstellen zwischen den semantischen Feldern Leib und Seele lassen sich gute Einblicke geben in die auch für die Psychoanalyse bahnbrechenden Aufsätze zu dem, was er ganz bewusst in Abgrenzung zur akademisch vorherrschenden Psychologie »Seelenlehre« nannte. Obschon auch in diesen Fragen das Hauptwerk *Gesellschaft als imaginäre Institution* zentrale Referenz bleibt, stellen seine späteren Aufsätze durchaus neue Entwicklungen sowie einige Änderungen seines Begriffsgefüges dar.[153]

---

[151] Castoriadis entwickelt diesen Zugang in Fortführung und Radikalisierung der Marx'schen Feuerbachthesen, insbesondere für die Beschreibung der Psychoanalyse in dem Text »Epilegomena zu einer Theorie der Seele, die man als Wissenschaft hat ausgeben können«, C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth*, S. 27-57. Zur Verbindung mit der Philosophie als Begriffsbildung und der Politik als expliziter Selbstinstituierung der Gesellschaft siehe unten Teil III.

[152] Transkripte von Seminaren, Fonds Castoriadis, IMEC.

[153] Weiters: »Epilegomena zu einer Theorie der Seele, die man als Wissenschaft hat ausgeben können«, »Die Psychoanalyse als Projekt und als Aufklärung«, beide in: DL, S. 27-57 bzw. S. 59-104. »Der Zustand des Subjekts heute« in: A. Pechriggl, K. Reitter, *Die Institution des Imaginären*, S. 11-53; »Die Entdeckung der Imagination«, »Imagination, Reflexion, Imaginäres« AS 3, S. 47-86 bzw. 293-351; die in AS 5 versammelten Aufsätze (»Von der Monade zur Autonomie«, »Der Weltaufbau in der Psychose«, »Leidenschaft und Wissen«, »Psychoanalyse und Philosophie« oder »Die psychischen und sozialen Dimensionen des Hasses«, um nur die wichtigsten zu nennen. (Die Übersetzung der Titel ins Deutsche ist zum Teil sehr frei und irreführend, z.B. Dimensionen für *racines*, Wurzeln (des Hasses), oder Wissen für *connaissance,* Erkenntnis; ad Einbildungskraft für *imagination* siehe oben FN 54.)

Die erwähnte praktisch-poietische Haltung weist die Verknüpfung zwischen Philosophie und Psychoanalyse als eine zutiefst ethische und zumindest *implizit* politische aus, insofern sie für Castoriadis im Zeichen der Autonomie bzw. ihrer bestmöglichen Verwirklichung steht (siehe dazu weiter unten III.3). Was den Einzelnen anlangt, so sieht er in der Psychoanalyse einen adäquaten Weg, sich von den inneren Heteronomien, den Hörigkeiten und Zwängen gegenüber den eigenen psychischen Instanzen und ihren Externalisierungen zu befreien oder vielmehr seine psychische Energie für realistischere Projekte freizumachen, um sie nicht zuletzt auch im Sinne der kollektiven Autonomie ebenso kreativ wie beharrlich umzusetzen. Diese Gleichzeitigkeit von individueller und kollektiver Autonomie liegt also auch seiner Zugangsweise zum Leib-Seele-Problem zugrunde. Der Konflikt zwischen beiden – Leib und Seele oder Psyche und Soma – gibt uns der Wiederholung preis, aber nicht nur im Sinne des rituellen Wiederholungszwangs, sondern auch im Sinne dessen, dass er uns – ähnlich wie die Reflexion – immer wieder zu neuen Ufern aufbrechen lässt, weil Kollektiv und Einzelne_r nie zu einer Deckung kommen, ebenso wenig wie Begehren und Genuss, Mangel und Erfüllung, Subjekt und Objekt, Psyche und Soma, Begriff und zu Begreifendes. Vielmehr haben beide – Einzelne_r und Gesellschaft – sich auf eine die Gegensätze vermittelnde Erkenntnis und Verwirklichung ihrer Wünsche, Bedürfnisse, Interessen und Grenzen hin zu entwerfen. In dieser systematischen Bemühung um Vermittlung der Gegensätze bleibt Castoriadis stark von Hegel geprägt, und wir verstehen seinen Ansatz besser, wenn wir neben seiner kenntnisreichen Kritik am Hegelo-Marxismus auch die hegelianischen Einschlüsse in der französischen Psychoanalyse während der Zeit seiner Ausbildung zum Psychoanalytiker bei Lacan berücksichtigen.[154]

Die Konflikthaftigkeit und Unabgeschlossenheit des Individuums (als notwendig gesellschaftliches) und der Gesellschaft als stets sich veränderndes Institutionen- und Bedeutungsgefüge hemmt und befördert die psychischen Kräfte: allen voran die Einbildungskraft, aber auch die affektive Besetzung der Bedeutungen sowie den antreibenden Wunsch bzw. die strebende oder volitive Kraft (gr. *orexis*). Die Hybris, bzw. die monadische Tendenz der Psyche zur Hybris, fordert die Fähigkeit zur Selbstbestimmung als Selbstbegrenzung, sie befördert diese Fähigkeit, wenn Menschen sich erst einmal von ihrer geistigen Unmündigkeit befreit haben und dieser Tendenz anerkennend Rechnung tragen: So könnte Castoriadis' philosophisch-psychoanalytische Ethik zusammengefasst werden. Er sieht diese Unmündigkeit vor allem in dem Glauben daran, dass es außergesellschaftliche Sinnquellen, transzendente oder techno-

[154] Für diese Zeit in seinem Leben siehe vor allem F. Dosse, *Castoriadis. Une Vie*, Kap. 8, »Le relais psychanalytique: De Marx à Freud« und Kap. 9, »Profession psychanalyste«, Paris 2014.

wissenschaftliche Garanten für diese Begrenzungen, ja für das Denken, Tun und Handeln in/der Gesellschaft gäbe.

»… was uns in der Psychoanalyse vordergründig interessiert, ist das *menschliche Subjekt* im eigentlichen Sinn, das Subjekt, welches zugleich Mitte/Milieu, Mittel und Zweck der Kur ist. Denn dieses Subjekt ist nicht lediglich real, es ist nicht gegeben. Es ist zu machen, und es macht sich vermittels bestimmter Bedingungen und unter bestimmten Umständen. Der Zweck der Analyse ist der, es auftauchen, aufkommen zu lassen *(faire advenir)*. Es ist eine (abstrakte) Möglichkeit, aber keine Fatalität für jegliches menschliche Wesen: Es ist *geschichtliche Schöpfung* und Schöpfung, deren Geschichte sich verfolgen lässt. Dieses Subjekt, die menschliche Subjektivität, ist charakterisiert durch die *Reflexivität* (die nicht mit dem bloßen »Denken« zu verwechseln ist) und den Willen oder die Fähigkeit zu beratendem, Beschluss fassendem Tun im strengen Sinn des Wortes.«[155]

[155] C. Castoriadis, »Epilegomena für eine Theorie der Seele…«, S. 18.

1 Psychische Monade und Kultur

Die psychische Monade ist bei Castoriadis der allmachtsphantastische »Kern« der Psyche in Weiterführung von Freuds Gedanken zum »primären Narzissmus«. Sie ist sowohl an der Verwirklichung der von der Fähigkeit zu deliberativem Handeln geprägten Subjektwerdung durch Sozialisation, als auch am Widerstand gegen diese beteiligt. Ihrer Struktur ist es zwar zu verdanken, dass die Psyche vermittels ihrer »monadisch«-selbstbezüglichen Abgeschlossenheit gegenüber der Welt ein Selbstgefühl überhaupt erst zu entwickeln beginnt, aber diese Mondadenhaftigkeit der Psyche ist es auch, die der realistischen Selbst-Reflexion (vor allem als expliziter Selbstinfragestellung) und dem selbstverändernden Projekt der Autonomie gerade vermittels dieser Abgeschlossenheit die illusionäre Selbstbeharrung am vehementesten entgegensetzt. Der Standpunkt des »Ich bin ich und nicht/s ander(e)s ist außer mir…« stellt als ab-/und ausgrenzende Funktion auch die Disposition der Psyche zur Selbstbeharrung dar, mit der Menschen sich gegen Übergriffe, sowie gegen die unterschiedlichen Heteronomiedispositive und Beherrschungsmodi mit der gebotenen Vehemenz und Zivilcourage zur Wehr zu setzen vermögen.[156]

Zu betonen ist in diesem dialektischen Zusammenhang auch die Triebdialektik, weil Castoriadis zu jenen Philosoph_innen und Psychoanalytiker_innen gehört, welche die Dialektik in Freuds Werk ernst genommen und vertieft haben (anstatt sie einfach – weil nicht hegelo-marxistisch genug – abzustreiten oder – aus einer idyllischen Haltung heraus – als zu konflikthaft abzulehnen). Das mag zum Teil auch daran liegen, dass Castoriadis auch mit der für Lacan zentralen Hegellektüre Hippolytes und Kojèves in ihrer Anwendung auf die Freud'sche Psychoanalyse vertraut war. Doch Castoriadis war lange vor seiner Begegnung mit Lacan ein Philosoph marxistischer und das heißt auch hegelscher Prägung gewesen; vor allem war er ein Kenner der antiken griechischen Philosophie, die mit Platon die Dialektik lange vor Hegel, wenngleich in einer anderen Weise und mit anderen Begriffsfunktionen, hervorgebracht hatte. Die Triebdialektik Platons (Begehren/Mangel- bzw. Lust/Unlust-Dialektik), die nicht nur Freud, sondern auch Castoriadis immer wieder zitiert, findet sich vor allem in den Erostheorien im *Symposion*, die Lacan in der ihm eigenen »freien« Art und Weise interpretierte, vor

[156] Wiederholt erinnerte Castoriadis in seinem Seminar an Sokrates, der aufgrund seiner hohen Vorstellung von sich selbst *(idée de soi* als *idéal du moi/*Ich-Ideal) eher den Selbstmord als die ihm angebotene Flucht ins Exil, in die Ungesetzlichkeit und vor allem in die eigene Inkohärenz (als ein seiner Polis und ihren kollektiv getroffenen Entscheidungen verpflichteter Polisbürger) wählt. Dass dieser die Philosophiegeschichte gleichsam begründende Suizid Sokrates also nicht nur auferlegt war, hat Platon in der *Apologie des Sokrates* in Szene und in Sinn gesetzt.

allem aber finden wir sie im Gleichnis vom Pferdegespann im *Phaidros*, wonach der Kutscher von einem dunklen Pferd, das nach unten zieht und von einem hellen Pferd, das nach oben zieht, hin- und hergerissen sei. Wie stark sich der Begriff der psychischen Monade auch am Aristophanes-Gleichnis vom Kugelmenschen (und nicht nur an Leibniz) anlehnt, zeigt die Unumgänglichkeit der »Kastration« im Sinne des Bruchs der Monade.[157]

Bei Lacan finden sich in der 5. Einheit (13.12.1961) seines nur als Transkription zugänglichen, weil noch unveröffentlichten Seminars über die Identität einige für Castoriadis gewiss relevante Überlegungen zur Psyche als Monade, auf welche dieser jedoch nirgends explizit verweist: *monas* bei Euklid, *trait unaire* bzw. »der einzige Zug« bei Freud, und sogar die Bezeichnung »*monade psychique«* selbst.

Noch wichtiger für das Verständnis seiner Zugangsweise (mehr als Haltung denn als Methode) scheint mir einmal mehr die Chiasmatik, die sich nicht nur in seiner Konzeption des Psyche-Soma abzeichnet, sondern vor allem in der ständigen Gratwanderung zwischen der Erfordernis, analytisch zu arbeiten, und jener, die Verwobenheit, Durchdringung und Überlappung der Elemente, diskreten Einheiten, Kategorien etc. nicht zu vernachlässigen, anders ausgedrückt: das den jeweiligen Phänomenen angemessene Oszillieren zwischen *peras* und *apeiron*, zwischen klarer Gliederung und Diffundierung ins Unbestimmte.

Nun kann die niemals aufzulösende, bis zum Tod den Menschen reitende psychische Monade stärker im Zeichen des Eros oder stärker im Zeichen von Thanatos bzw. von Zerstörung und Hass agieren; sie kann das (deliberative) Handeln eher befördern oder blockieren. Ebenso kann die Einbildungskraft – und auf der Ebene der Gesellschaft das instituierende Imaginäre – sowohl Schönes als auch Schreckliches hervorbringen: Ob wir es mit dem Balinesischen Tanz, der athenischen Demokratie oder den NS-Vernichtungslagern zu tun haben: Sie alle sind imaginäre und gesellschaftlich instituierte Schöpfungen, auf die Castoriadis immer wieder beispielhaft verweist.

Explizit zeigte er die Verbindung zwischen einer im Zeichen der Übermacht von Thanatos bzw. Zerstörung stehenden monadischen Struktur und dem gesellschaftlichen Imaginären in

[157] Für eine genauere Auseinandersetzung mit der Freudrezeption von Castoriadis siehe vor allem den Aufsatz von Karl Reitter, in dem er schreibt: »Der Begriff des Imaginären eröffnet ein Freudverständnis, das dieses [Freuds, A.P.] Schwanken nicht wegerklären will, sondern die Ambiguitäten im Denken Freuds als Konsequenz der Schwierigkeit versteht, das Imaginäre zu denken«, und er zitiert Castoriadis: »Es ist weder Zufall noch Provisorium, sondern ein wesentliches Merkmal der Psychoanalyse, dass in ihr eine wissenschaftliche Begriffsbildung ebenso unumgänglich wie unmöglich ist.« K. Reitter, »Perspektiven der Freudrezeption«, in: A. Pechriggl, K. Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären*, S. 103 und C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth*, S. 50.

seinem Aufsatz zu Hass und Rassismus auf.[158] Philosophisch brisanter sind allerdings seine Ausführungen zu dem, was er für die Hauptaufgabe der Monade hält: die *Verleugnung* des Todes (womit er sich von Freuds Theorie des Todestriebs weitgehend distanziert) und die Aufrichtung von deterministischen Denksystemen, welche diese Verleugnung aufrechterhalten, rationalisieren, sanktionieren und totalisieren. Die zu diesem Behuf in Szene gesetzten Instanzen der Allmacht, der Vorsehung und der totalen Kontrolle (Gott, Vernunft, großer Bruder, Führer, unbeschränktes ökonomisches Wachstum, technische Allmachbarkeit etc.) entlarvt Castoriadis im Anschluss u.a. an La Boétie, Kant, Hegel, Feuerbach und Marx als die Instanzen der Entfremdung. Er zeigt darüber hinaus in Weiterführung von Freud plausible psychische Ursachen dafür auf, die er vor allem im Abwehrmechanismus der Spaltung und in der projektiven Identifikation ansiedelt.

Ein zentraler Topos für die hier behandelte Verknüpfung ist jener des Triebvorstellungsrepräsentanten oder des Vorstellungsrepräsentanten des Triebes. Dessen Mittlerfunktion zwischen Vorstellung und Trieb siedelt er mit Freud an der Schnittstelle zwischen dem Somatischen und dem Psychischen an. Genauer gesprochen sind Trieb wie auch Vorstellung selbst schon, analog zu Platons »drittem Menschen«, an dieser Schnittstelle anzusiedeln, an der sie einander berühren können, damit er, der Trieb, durch die Vorstellung (»mit Rücksicht auf Darstellbarkeit«) überhaupt repräsentiert werden kann bzw. damit sie, die Vorstellung, ihn überhaupt in Szene setzen und dadurch erst vertreten kann.

An dieser Schnittstelle zwischen Somatischem und Psychischem, zwischen Vorstellung und Trieb, spielt sich für Castoriadis das Wesentliche des psychoanalytischen Beitrags zur Philosophie der Seele und in weiterer Folge zur philosophischen Anthropologie ab. Hier nämlich entstehe das Schema der Vorstellung oder – um es mit Kant zu sagen – hier sei der transzendentale Schematismus anzusiedeln. Castoriadis kommt bis zum Ende seines Lebens immer wieder auf das letztlich rätselhafte Schema der radikalen Einbildungskraft zurück. Insofern ist die psychische Monade, soll sie in diesem letztgenannten Sinn als »Schema aller Vorstellungen« (sowie Wünsche und Affekte) gefasst werden, nicht nur der noch weitgehend undifferenzierte »Affekt-Vorstellungs-Wunsch-Fluss«, sondern immer auch schon somatische und nicht nur psychische Monade. Ich werde im 2. Abschnitt zu zeigen versuchen, inwieweit Castoriadis seine theoretische Konzentration zunehmend von der Monade auf das Psyche/Soma verlagert, ohne diesen Schritt konsequent auszuführen.

[158] C. Castoriadis, »Die psychischen und sozialen Dimensionen des Hasses«.

In die frühe Psyche, die das Schema für ihre Vorstellungstätigkeit erst allmählich aus ihrem Körperphantasma herausbildet, brechen die Sprache und mit ihr die Welt herein: das nennt Castoriadis den Aufbruch der Monade. Zugleich bringt diese originäre Psyche die Welt *in Anlehnung an die leiblichen Schemata und Prozesse* vorstellend bzw. imaginierend und repräsentierend aus sich/durch sich hervor.[159] Umgekehrt wird die »Kernpsyche« aber auch dem Körper (als funktionierendem Organismus) entgegengesetzt, den sie, insofern er reale Bedürfnisse hat und anmeldet, auch als ihr Anderes – bis hin zur Vernichtung (und damit zur verkannten Selbstvernichtung) – inszenieren bzw. abspalten kann (dieses pathologische frühkindliche Szenario gibt die Folie für die Analyse von schweren psychischen Konflikten und des oben erwähnten Hasses auf psycho-sozialer Ebene ab).

An diesem Punkt der »verkannten Selbstvernichtung« setzt Castoriadis mit einer dezisiven Frage bezüglich des Todestriebs an. Wenn der Todestrieb als Nirwanaprinzip verstanden wird, sei zu eruieren, welche seine psychischen Repräsentanten sind. Und hier tut sich eine zentrale Aporie auf, weil *für* die psychische Monade, die teilweise mit Freuds »Es« korreliert, dem ja der Trieb zugeschrieben wird, die Vorstellung vom (eigenen) Tod nicht existiert: Wir träumen nicht unseren eigenen Tod, bestenfalls träumt ein Subjekt von seiner Leiche; aus dem Sterben im Traum jedoch wachen alle auf, bevor sie es zu Ende träumen (selbst wenn sie tatsächlich während dieses Traums sterben, können sie davon kein Zeugnis im Sinne einer sprachlich artikulierbaren Vorstellung mehr abgeben).

Die Monade ist also der nicht sozialisierte und auch nicht sozialisierbare Kern der Psyche, in dem die Wünsche erfüllt sind und die Realität der Gesetzmäßigkeiten ausgeklammert ist. Der Tod existiert *für sie* nicht, sie wünscht und realisiert die Unsterblichkeit phantasmatisch. Schon deshalb ist der Tod ständiges Objekt und Auslöser einer Urverdrängung, die unaufhörlich am Werk ist, zumal psychischer und gesellschaftlicher Sinn (und/oder Realitätssinn) sich niemals decken.[160] Castoriadis leugnet den Todestrieb nicht gänzlich, vielmehr fragt er sich nach der begrifflichen Plausibilität des Nirwanaprinzips als Todestrieb, und er stellt in den Raum, dass es eventuell plausibler und begrifflich kohärenter sei, dieses »Prinzip« als Effekt der Tendenz zur Entspannung zu betrachten, anstatt es als Todestrieb zu bezeichnen. Er selbst siedelt das Negativ zum Eros mehr auf Seiten des Hasses an, auf Seiten des (gegen sich bzw. andere gerichteten) Destruktionstriebs und der zerstörerischen Hybris, das heißt der Vermessenheit und des Übermaßes, das die Menschen in den Abgrund, den Tod oder den Selbstmord

---

[159] Ich spreche im Kontext dieser originären Verknüpfung auch von einer somatischen *vis formandi*. Siehe A. Pechriggl, *Agieren und Handeln*, S. 142-148.

[160] Siehe Seminar vom 03.02.1993.

zu stürzen vermag. Die »Entspannungstendenz« sei davon nur ein Teilaspekt. In der Tat versucht Freud in *Jenseits des Lustprinzips* den Todestrieb als Nirwanaprinzip von einer biologischen Spekulation herzuleiten, die psychologisch wenig überzeugend sei.[161] Die antiken Dualismen stellen – psychologisch plausibler – Eros und Streit oder Hass einander gegenüber.

Hybris und die Ansätze zu einer Ethik der *Selbstbegrenzung*

Die Hybris ist eine *der* zentralen Thematiken, die Castoriadis nicht nur als Psychoanalytiker, sondern auch in Bezug auf die griechische Antike interessierte. Immer wieder, so auch in dem erwähnten Seminar, kommt er auf die Rolle der Hybris im antiken Mythos, der Tragödie oder der Philosophie zu sprechen. Nicht Kelsens *Kausalität und Vergeltung* ist das Begriffspaar, dessen Verwirklichung bei den Griechen ihn am meisten faszinierte, sondern – in Anlehnung an die Ontologie von Chaos/Kosmos bzw. Apeiron/Peras – das Begriffspaar *Hybris und Selbstbegrenzung*, welches er in Anlehnung an die Aristotelische Ethik neu konzipiert. Er sucht die Erfindung der Freiheit und der Demokratie als kollektive Selbstbestimmung auch im Sinne eines bewussten Umgangs mit der Hybris zu begreifen, den wir zuerst in der Dichtung, der Tragödie und erst danach in den Institutionen der Athenischen Demokratie oder in der diese Zeit nachträglich reflektierenden Aristotelischen Ethik finden.[162] Hier liegt zum einen die für ihn unauflösbare Verbindung zwischen Ethik und Politik begründet

[161] Die Spekulation Freuds bezieht sich auf die Tendenz des Organischen zum Anorganischen. Das evolutionsbiologische Rätsel des Übergangs vom Anorganischen zum Lebendigen ist ungelöst, der postmortale Zerfall der lebendigen Wesen dagegen eine Banalität; daraus das zweite psychische Prinzip neben dem Eros abzuleiten ist tatsächlich begrifflich schwierig, denn es handelt sich dabei um eine kategoriale Vermengung: Wo Freud beginnt, in Anlehnung an die Entspannungsanalogie im Fall von Schlaf und Tod metapsychologisch zu argumentieren, wird die Banalität zum Wunder, der Wunsch nach Entspannung zum Todestrieb: Die Angstabwehr treibe, so Freud, die Psyche gleichsam in die Leblosigkeit, was er eben von der »Tendenz« des Organischen zum Anorganischen, also zur Dekomposition ableitet. Die Behauptung der Existenz einer solchen Tendenz ist vor allem deshalb problematisch, weil ja jeder Dekompositionsprozess im Bereich des Lebendigen oder Organischen diesen Bereich a priori nicht verlässt (Kompost ist selbst eine Ansammlung von Biomasse…).

[162] Es gibt einige interessante Parallelen zwischen Kelsen und Castoriadis, auf die ich im letzten Kapitel zurückkommen werde. Was die Auseinandersetzung mit der Antike angeht, so heben beide sich durch ihre eigenständige, an der Aufklärung orientierte Zugangsweise zur Antike hervor. Für Kelsen siehe vor allem: *Die Illusion der Gerechtigkeit – eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons*, Wien 1985 sowie: R. Walter, C. Jabloner, K. Zeleny (Hg.), *Griechische Philosophie im Spiegel Hans Kelsens*, Wien 2006. Für Castoriadis' Antike-Lektüre, siehe vor allem »Die Entdeckung der Einbildungskraft«; »Die griechische Polis und die Demokratie«, »Das griechische und das moderne politische Imaginäre«, »Die athenische Demokratie: falsche und richtige Fragen«, dt. alle in: AS 4, sowie – posthum erschienen – *Le Politique de Platon*, Paris 1999 und die drei Bände der Seminare aus den Jahren 1982-1985, *Ce qui fait la Grèce*, Paris 2004-2010, schließlich sein posthum erschienener Kommentar zu Sapphos Fragment 74 »Untergegangen sind Mond und Pleiaden…«: »Notes sur quelques moyens de la poésie«, CL 6.

(Selbstbeschränkung um des guten Lebens in der Polis Willen, Selbstbestimmung auch als Selbstbegrenzung und Selbstinfragestellung um der besonnenen Beschlussfassung in der Ekklesia willen), zum anderen die genaue Lektüre der Aristotelischen Ethik, aus der Castoriadis eine plausiblere als die Marx'sche Werttheorie herausgearbeitet hat. Insbesondere hat er unter Rückgriff auf – und in Weiterführung von – Aristoteles den Bereich der Psyche vermittels einer systematischen und zugleich pragmatischen Auseinandersetzung mit dem Problem der Hybris analysiert.

Aristoteles geht es in der *Nikomachischen Ethik* nicht, wie manche meinen könnten, um die Restauration einer erbaulichen Mittelmäßigkeit; vielmehr geht es ihm systematisch um das Erlernen des Maßhaltens inmitten von turbulenten menschlichen Hybris-Tendenzen. Die von Aristoteles gemeinte Mitte, *meson*, ist nicht jene kleinbürgerliche der »mittleren Temperaturen« (Bachmann), sondern eine durch die Übung des Maßhaltens hervorgebrachte Haltung; es ist keine quantitative Angelegenheit, auch wenn sich das *meson* begriffslogisch an die mathematische Mitte, das *metaxy* von Euklid lose anlehnt. Vielmehr bezieht sich das Aristotelische Maßhalten auf ein Maß, das immer von neuem je situativ herausgefunden wird, und zwar gerade über das Ausloten der Extreme, und sei es nur in der, die Erfahrung antizipierenden oder nachvollziehenden, Vorstellung. Alles andere wäre sterile Spekulation über moralische Benimmregeln oder Gebote.

Dies setzt Castoriadis in seiner Marxkritik voraus, die er wie erwähnt anhand des Gerechtigkeitsbegriffs in der Aristotelischen Ethik weiterentwickelt.[163] Es geht ihm hier allerdings nicht in erster Linie um Ethik, sondern um individuelle wie auch politische Befreiung und Freiheit, sowie um die bestmögliche Erziehung bzw. Bildung (Paideia) im Zeichen der Autonomie. Als Psychoanalytiker ging es ihm um die psychischen (In-)Dispositionen zur Freiheit, weshalb die Ethik für ihn immer zwischen Psychologie und Politik eingebettet zu sein habe. Ich komme in Kapitel III.2 auf diesen Aspekt der Ethik bei Castoriadis zurück.

Der Mensch als dysfunktionales Wesen

Castoriadis hat die Dysfunktionalität des Psychischen nicht so sehr im Sinne von Somatisierungen oder anderen Symptomenkomplexen gesehen, sondern er hat sie vor allem im Sinne einer von der Biologie und der Fortpflanzungsteleologie abgelösten Sexualität des Menschen aufzuzeigen versucht, die unter dem Primat der Vorstellungslust stehe (gegenüber jenem der

[163] C. Castoriadis, »Von Marx zu Aristoteles, von Aristoteles zu uns« in: *Durchs Labyrinth*.

Organlust, die von ihm jedoch keineswegs als irrelevant eingeschätzt wird). Dieses Primat führt er auf die Struktur der psychischen Monade zurück, insofern diese sich vom Körper unabhängig wähne. Die Implikationen dieses Ansatzes für die philosophische Anthropologie sind weitreichend, hat diese sich doch im Gefolge der Kirchenväter bis zu den heutigen Anthropologiespezialist(inn)en marxistischer wie auch kirchlicher Provenienz in der Gleichung Mensch = Gattungswesen erschöpft und die Sexualität (und Partnerschaft) als wesenhaft der Fortpflanzung dienende sanktioniert. Immerhin hatte Aristoteles, der sich – im Gegensatz zu Platon – nicht gerade durch seine innovative Haltung in Sachen Geschlechtergerechtigkeit auszeichnete, die verschiedengeschlechtliche Sexualität nur deshalb der gleichgeschlechtlichen vorgezogen, weil sie das Angenehme mit dem Nützlichen verbinde.[164]

Castoriadis' Anthropologie dagegen spannt den Menschen zwischen Psyche und Soma einerseits, zwischen Psyche/Soma und Gesellschaft andererseits auf. Der Mensch als biologisches Gattungswesen interessiert ihn nur in zweiter Linie. Seine Philosophie versucht daher die Brüche in der hergebrachten philosophischen Theoretisierung des Menschseins auszuloten, also auch den Bruch, der sich auftut, wenn man die Besonderheiten des Menschen als Lebewesen *sui generis* ernst nimmt.[165] So hat er das Verhältnis zwischen Organlust und Vorstellungslust immer wieder angeführt, um auf das Spezifische der menschlichen Sexualität zu verweisen.

In seinem Seminar an der EHESS zur Psychoanalyse 1993[166] geht er sogar so weit, das Primat der Vorstellungslust als eines der zentralen Kriterien zur Unterscheidung zwischen Menschen und Tieren aufzustellen. Es mag eingewendet werden, dass dieser Bruch zu radikal formuliert ist, denn auch viele Tiere scheinen eine vorstellungsbezogene Sexualität zu haben, die nicht einzig und allein dem Instinkt zur Fortpflanzung unterworfen ist. Und doch bleibt das Phänomen relativ weitgehender Ablösung des sexuellen Begehrens vom reinen Sexualtrieb und den Perioden weiblicher Fruchtbarkeit ebenso bemerkenswert wie die Rolle der Sublimierung in

---

[164] Damit stellte er sich gegen die Erostheorie seines Lehrers Platon, der den homosexuellen Eros aufspaltete und ihm – philosophisch gesprochen – aus sublimatorischen Gründen gegenüber dem heterosexuellen Eros den Vorzug gab (und zwar als letztlich entsexualisiertem), während in der *Politeia* aus biopolitischer Perspektive die Heterosexualität zum Modell erklärt wird, demgegenüber die gleichgeschlechtlichen Sexualpraktiken zu »tabuisieren« seien. Siehe hierzu A. Pechriggl, *Chiasmen*, Bielefeld 2006 und *Eros*, Wien 2008.

[165] In seiner Anthropologie greift Castoriadis auch Motive der deutschen philosophischen Anthropologie seiner Jugend auf, insbesondere jener von Gehlen. Genannt seien hier nur der Topos des Menschen als Mängelwesen und die kompensatorische Rolle der Institution in einem sehr weit gefassten Sinn; siehe A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1940.

[166] Fonds Castoriadis, IMEC.

der menschlichen Sexualität, die immer schon an der Schnittstelle von psychosomatischem Trieb, Vorstellung-Wunsch-Affekt und gesellschaftlichem Imaginären angesiedelt ist.
Ich werde im Folgenden versuchen, diese Spannungs- und Konfliktfelder darzustellen und dafür genauer auf Castoriadis' Weiterführung des Freud'schen Begriffs der Anlehnung eingehen.

2 Schwierige Freiheit zwischen Psyche-Soma und kultureller Verkörperung

An der Schnittstelle von Philosophie und Psychoanalyse vertieft Castoriadis den Begriff des Psyche-Soma[167] als Schlüsselmoment seiner Anthropologie. Neben – und eine Zeit lang zusammen mit – Aulagnier[168] hat er zuerst das Verhältnis zwischen Psyche und Soma in der Herausbildung des Ich zu verstehen gesucht. Dafür prägte er – in Anlehnung an Platon, Kant und Hegel – die Begriffe des »an und zu sich« (*en et vers soi* im Sinne des *auto kath'auton*)[169] sowie des »für sich« *(pour soi)*, die im Zuge ihrer Herausbildung den Psyche-Soma-Begriff verändern. Es wird zu sehen sein, wie Castoriadis das Verhältnis der beiden Termini in dieser unauflösbaren und aporetischen Einheit zwischen Harmonie und Widerstreit, zwischen Verbindung und Dehiszenz oszillieren lässt.

Das Psyche/Soma stellt bei ihm zwar einen Begriff von entscheidender Relevanz dar, wird aber zugleich von einem anderen Begriff überlagert, nämlich jenem der Psyche als radikaler Einbildungskraft, dem eine grundlegende Rolle in der Konzeptualisierung des instituierenden Imaginären zukommt (siehe oben Kapitel I). Wenn ich von Konzeptualisierung bei Castoriadis spreche, habe ich nicht den klaren, bestimmten/bestimmbaren und vollendeten Begriff (im Sinne der Entelechie) als Maßstab vor Augen, sondern – wie bereits in Teil I aufgezeigt – einen Begriff, in dem die »magmatische Dimension« nicht zugunsten der identitätslogischen Dimension verdrängt wird.[170]

Gerade als aporetische Einheit ist das Psyche-Soma nicht, oder nur sehr schwer in formal- bzw. identitäslogischen Termini beschreib- und begreifbar. Das geht schon aus der Aristotelischen Abhandlung *Über die Seele* hervor und ändert sich auch nicht mit den reduktionistischen Versuchen, den Seelenbegriff oder den des Psyche-Soma auf rein

---

[167] Wir finden in seinen Texten beide Schreibweisen, psyché/soma und psyché-soma, ohne dass eine systematische Differenzierung ausmachbar wäre. In seinen späten Aufsätzen zu diesem Thema überwiegt die erste Schreibweise, welche die Einheit und Verwobenheit *(enchevêtrement)* der beiden stärker betont als ihre Abgrenzbarkeit voneinander.

[168] Siehe insbesondere *La violence de l'interprétation*, Paris 1975, »La ›filiation‹ persécutive«, in: *Psychanalyse à l'université*, n°18, März 1980, S . 213-223 sowie »Naissance d'un corps, origine d'une histoire«, in: *Corps et histoire. IV. Rencontres Psychanalytiques d'Aix-en-Provence*, 1985, Paris 1986.

[169] Mit en/ver soi (an/zu sich) übersetzt Castoriadis das griechische *auto kath'auton*, das herkömmlich mit »an sich« oder mit »an und für sich« übersetzt wird. Zum Gebrauch dieser Kategorien, siehe sein Seminar »Institution de la société et création historique«, EHESS 1989/90, Fonds Castoriadis, IMEC.

[170] Der *Begriff* wie ihn Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* einführt ist bereits der erste Versuch einer ontologischen Öffnung in diese Richtung, obschon er letztlich auf sich selbst als göttliche Idee eines Repräsentanten (oder Meistersignifikanten) des gesamten abgeschlossenen und sich selbst transparenten Weltgeist- und Wissenssystems zurückgeworfen wird.

physiologische Termini zurückzuführen. Ich sehe darin den Hauptgrund dafür, warum die von Castoriadis entwickelte Magmalogik der beste Ausgangspunkt, ja das beste Werkzeug (im Sine des Organon) für die philosophische Bearbeitung dieses Problems war.
Der zentrale Status dieses Begriffs sowohl innerhalb der psychoanalytischen Theoriebildung als auch innerhalb der Anthropologie ganz allgemein erfordert eine stets neue Auseinandersetzung. Die aporetische Verfasstheit des Begriffs, die mit jener des Phänomens, das dieser fassen soll, korreliert, kommt in unterschiedlichen Aspekten zum Tragen. So betont Castoriadis einerseits die notwendige Sozialisation des Psyche/Soma, andererseits beharrt er auf dessen Irreduzibilität: Das Psyche/Soma sei weder auf die Psyche, noch auf die Physis, aber auch nicht auf die Sprache reduzierbar. Wenn er also davon ausgeht, dass die Sozialisation des Psyche/Soma mit jeder grundlegenden kulturellen oder soziopolitischen Veränderung neu instituiert wird, heißt das nicht, dass er nicht zugleich an der Widerspenstigkeit der Kernpsyche bzw. des Psyche/Soma gegenüber der Erziehung und Sozialisation festgehalten hätte. Bereits Freud hatte versucht, die entweder idealistische oder physikalistische bzw. mechanistische Dichotomie zwischen Psyche und Soma zu überschreiten, doch Castoriadis ging diesen Weg konsequenter, indem er die Aufgabe mit seiner ontognoseologischen Zugangsweise systematisch zu lösen versuchte. Er setzt demgemäß die Psyche des Ich *(je)* als Selbst *(soi)*, welches sich *für sich* herausbildet und zugleich als das, was sich – ausgehend vom Soma und vermittels des Soma – als das andere des Soma fasst bzw. als das, was das Soma als das Andere von »sich« als »psychische Monade« fasst. Hierin ist die aporetische Einheit der monadischen Perspektive geschuldet, durch die die Psyche dazu tendiert, ihren Körper (der sie ja auch *ist)* als Quelle der Unlust von sich abzuspalten und als ihr Anderes zu phantasieren bzw. zu attackieren. Im Falle einer Verabsolutierung dieser monadischen Perspektive der Psyche auf sich und auf das Soma als sein ganz Anderes kann diese »originäre« Spaltung ja sogar in den Tod führen.
Die Aufspaltung zwischen Psyche und Soma bei gleichzeitiger – biologischer, nicht psychischer – Unmöglichkeit einer solchen Aufspaltung lässt mich von einer aporetischen Einheit sprechen, aber auch die Tatsache, dass die Seinsweise dessen, was der Begriff der Psyche bezeichnet, eine ganz andere ist als die Seinsweise dessen, was der Begriff des Soma fassen soll.[171]

---

[171] Siehe zu diesem Thema das gesamte Werk von Aulagnier und im Anschluss daran D. Rosé, *L'endurance primaire. De la clinique psychosomatique de l'excitation à la théorie de la clinique psychanalytique de l'excès*, Paris 1997. Nicht nur die Anorexie von Säuglingen, auch viele Fälle von Selbstmord können in diesem Sinn als ein vernichtender Angriff auf den »Anderen«, in diesem Fall den »eigenen« Körper, gesehen werden, der für die Psyche den bedrohlichen Anderen verkörpert. Ich komme darauf gleich zurück.

Im Zentrum dieser Dialektik, welche die Unterscheidung zwischen Psyche und Soma prägt, treffen wir auf Emergenzen, Funktionen, Gestaltungen und Strukturierungen, die durch Begriffe wie Anlehnung (Freud), Entlehnung (Aulagnier) oder Metabolisierung (Bion) am treffendsten erhellt werden.[172] Innerhalb eines ersten Chiasmas öffnet sich das Psyche-Soma und – widerstrebender – die psychische Monade auf und für die Welt. Wenn wir mit Castoriadis das Psyche-Soma gleichsam als Substrat oder – aristotelischer – als menschliche *protê hylê* (erste Materie) begreifen, von der aus die Psyche sich als empfindende, begehrende, wünschende, vorstellende und schließlich als denkende herausbildet, dann sind diese Tätigkeiten immer schon als an der Schnittstelle von Psyche und Soma angesiedelte zu betrachten. »Psyche-Soma« erscheint dann als begrifflicher Raum, in dem und vermittels dessen Bestimmung und Unbestimmtheit, Kosmos und Chaos sowohl im Bereich des Psychischen als auch in jenem des Somatischen zu verorten sind.

Die Einbildungskraft und der Begriff der Anlehnung in ihrem Bezug zum Psyche-Soma

Ich werde in der Folge die für die Weiterführung des Anlehnungsbegriffs wichtigsten Aspekte der Leib-Seele-Theorie von Castoriadis und seine Verwendung dieses Begriffs resümieren, bevor ich diese Theorie weiter vertiefe und einige Unterscheidungen einführe, die bei Castoriadis zum Teil angelegt sind.

Ich erwähnte bereits die Hervorhebung der aporetischen Struktur des Psyche-Soma in der Begriffsbildung von Castoriadis. Diese aporetischen Momente sind vor allem als Zeichen der Schwierigkeit zu sehen, die wir damit haben, die Überwindung von Dualismen im/durch das Chiasma zu denken. Ich gehe davon aus, dass die den gesamten Aufbau des menschlichen Körpers, insbesondere die Nervensysteme durchziehende chiastische Struktur für die Begriffsbildung zum Psyche-Soma-Problem den dichotomisierenden oder monistischen Zugangsweisen vorzuziehen ist. Diese Annahme hat nichts mit einer konkretistisch-naiven Anwendung somatischer Strukturen und Engramme auf Begriffe zu tun, sondern steht im Zeichen einer Methode, die Strukturanalogien in zwar abstrakt-begrifflicher Weise Rechnung

[172] Anders als in den psychoanalytisch eingeschliffenen Begriffen Sublimierung, Symbolisierung, Mentalisierung etc., geht es hier vor allem um das Verhältnis zum Leiblich-Materiellen bzw. um die Frage nach der Entstehung der Vorstellungstätigkeit und der Versprachlichung aus dem Leiblichen heraus und nicht um die Prozesse der Versprachlichung oder Repräsentation selbst, auch nicht um die bio-physiologischen und chemischen Prozesse, die dabei am Werk sind.

trägt, damit aber Verbindungen bzw. Übertragungen zwischen heterogenen Seinsweisen (Psyche und Soma; Sprache und Physis, Natur und Gesellschaft etc.) herzustellen vermag.
In diesem Kontext ist auch der Begriff der Anlehnung zu verstehen, wie Freud ihn entwickelt hat, und wie Castoriadis ihn durch seine ontologisch-systematisches Nachdenken weiter ausdifferenzierte. Ich werde zu zeigen versuchen, inwiefern »Anlehnung« implizit schon ein chiastischer Begriff ist, der zwei Gegensatzpaare miteinander überkreuzgelegt verbindet: Triebvorstellungsrepräsentant zwischen Psyche und Soma, Gesellschaft und Natur. (Das Explizieren dieser chiastischen Struktur nenne ich chiasmatisch.)
Psyche/Soma ist für Castoriadis eine Bezeichnung des »beseelten Körpers, das heißt für die Menschen: der verkörperten Psyche.«[173] Es ist, als ob er beides gleichsetzen wollte, verkörperte Seele und beseelten Körper, als seien dies nur zwei – obschon höchst unterschiedliche – Gewichtungen (nicht Aspekte!) in der Betrachtung (aber auch im Leben) des menschlichen Organismus und des Menschen als Ganzen.[174]
Mehr als an Spinozas *Ethik* lehnt Castoriadis sich mit dieser Formulierung an die Aristotelische Auffassung *(De ainma)* an, wonach Körper und Seele untrennbar miteinander verbunden sind, ja in der die Psyche (gr. Hauch, Atem) weniger eine Entität als vielmehr das Prinzip der Lebendigkeit alles Lebendigen *(bios)* darstellt, welches sich in den einzelnen Lebewesen *(zôa)*, je individuell und im Sinne der jeweiligen Gattung *(genos)* oder Spezies *(eidos)* verwirklicht. Zugleich ist die Psyche für Aristoteles, auch diesen Gedanken übernimmt Castoriadis von ihm, wie die Form *(eidos)* des Körpers, also das, was ihn unablässig in Form hält, wenn man so will. Analog zur Verfassung, die nach Aristoteles *(Politik)* die Form der Polis ist, ist die Seele also weniger etwas, das *im* Körper ist, als vielmehr das, was den Köper als Lebendigen aber auch als irgendwie gestalteten, das heißt als dieses je besondere Lebe-Wesen *(zôon)* ausmacht: sein Wachsen, seine Bewegung, seine Energie und Atmung, seine Tätigkeiten und Hervorbringungen, die Fortpflanzung als sein biologischer Anteil »an der Ewigkeit«, schließlich seine Vorstellungskraft, Denkfähigkeit, Sprachbegabtheit, sein

[173] »… corps *animé*, c'est-à-dire chez les humains de la psyché incorporée«, C. Castoriadis, »Imagination, imaginaire et réflexion«, in: *Fait et à faire*, CL 5, Paris 1996, S. 234, kursiv im Original; dt. »Imagination, Imaginäres, Reflexion« (in der Folge: IIR).
[174] So wie etwa Angst zuweilen eher psychisch wahrnehmbar ist (zerfahrenes Denken oder Zwangsgedanken), zuweilen eher somatisch (Herzrasen), manchmal fast nur auf die eine Weise und so gut wie gar nicht auf die andere… Das sind keine Aspekte, die ja eigentlich den Betrachter, dem diese Aspekte erschienen, in den Mittelpunkt stellen, sondern je situative und dispositionsbedingte Verlagerungen und Gewichtungen des, im und für das Psyche-Soma.

Charakter und sogar seine Fähigkeit, sich als Poliswesen im Verbund mit anderen selbst zu regieren.[175]

Castoriadis sieht das Psyche/Soma als Wurzel und gemeinsamen Stamm des psychischen Flusses (Affekt-Wunsch-Vorstellungsfluss als noch undifferenzierter), den er ursprüngliche *vis formandi* bzw. Einbildungskraft nennt.[176] Als transzendentales Schema im Sinne Kants stellt das Psyche-Soma die Bedingung der Möglichkeit, über Kant hinaus die Bedingung der Verwirklichung jeglicher menschlichen Tätigkeit dar. In diesem Sinne hat Castoriadis es vor allem in seinen letzten Schriften immer expliziter als konkretes, nicht als Kantisch abstraktes *a priori* konzipiert, wie das Gesellschaftlich-Geschichtliche auch.

Den »psychischen Fluss« begreift er wie schon erwähnt als noch undifferenzierten Wunsch-Affekt-Vorstellungsfluss, also als immer schon zugleich psychisch und somatisch; genaugenommen trifft das – wenn auch in sehr unterschiedlicher Zusammensetzung – auf alle Affekte, Begierden, Vorstellungen, ja sogar auf Gedanken zu. Dies ist nicht nur im Sinne des somatischen »Korrelats« zu fassen, als das die neuronalen und überhaupt die biochemischen und physiologisch erforschten Prozesse zuweilen bezeichnet werden, die im Zuge der Vorstellungs- und Denktätigkeit von statten gehen, insofern sie bis jetzt beobachtet werden können. Es ist auch dahingehend zu verstehen, dass Vorstellungen und Gedanken immer von somatisch verspürten bzw. erlittenen Affekten (gr. *pathoi*, frz. *passions*, also Leidenschaften der Seele) begleitet, (mit)hervorgerufen oder mit diesen assoziiert werden.[177] Doch sie müssen sich nicht immer mit ihnen als spezifischen Affekten (oder mit noch spezifischeren Gefühlen) verbinden, denn das gelingt erst durch die Vorstellungstätigkeit und die Versprachlichung (in-Sinn- und in-Szene-Setzung bei Castoriadis und Aulagnier).

In der Psychoanalyse geht es genau um diese sprachliche Differenzierung der Affekte sowie um die vorstellungsbezogene Re-legierung der somatischen oder psychosomatischen Affektionen, die durch die Abwehr zuerst nur ins Unbewusste verbannt werden, von wo aus sie zu somatisch dysfunktionalen Blockaden werden können, welche nicht nur das Leben

---

[175] Es wäre ein eigenes Forschungsprojekt, genau herauszufinden, wie sehr die »Ontoteleologie«, für die Catoriadis Aristoteles kritisiert, gerade in Angelegenheiten das Seelenleben und die Politik betreffend, die für den Stagiriten ja die wichtigsten waren, im Sinne der Emergenz von Neuem gesprengt wird und inwieweit Aristoteles dem auch irgendwie ontologisch Rechnung trug.

[176] Siehe hierzu weiter oben Kap. 1, B. Waldenfels, »Der Primat der Einbildungskraft«, S. 55-80, sowie N. Poirier, *Castoriadis. L'imaginaire radical*, Paris 2004, S. 75-110.

[177] Wir haben es zuerst mit begrifflichen Differenzierungen und Klassifikationen zu tun; es hat wenig Sinn, über die somatische oder psychische bzw. sprachlich-geistige Dimension von Affekten, Wünschen und Vorstellungen zu diskutieren, wenn wir uns über die Notwendigkeit eines möglichst genauen semantischen – also die Wortbedeutung betreffenden – Gebrauchs hinwegheben. Das hat Castoriadis als Aristoteleskenner stets berücksichtigt und eingefordert.

erschweren, sondern immer umfassender als Unlustaffekte erlebt bzw. vermieden werden. Durch diese Re-legierung als Neuzuordnung durch die Vorstellungstätigkeit kommt ein poietisches Moment ins Spiel, das zur Entwirrung beiträgt und somit zu größerer Handlungsfreiheit. Insgesamt geschieht derart eine heilsame, vor allem aber befreiende Neuausrichtung des Seelenlebens, die Hauptaufgabe und wichtigste Auswirkung der Psychoanalyse.[178]

Castoriadis differenziert von daher die Einbildungskraft immer weiter aus, wobei die Implikationen dieser Theorie auch widersprüchlich sind. So nennt er die radikale Einbildungskraft später konstitutive Einbildungskraft. Es ist anzunehmen, dass er mit diesem Ausdruck dem erwähnten *a priori*-Charakter der Einbildungskraft gerecht zu werden suchte. Die konstitutive Einbildungskraft ist konkreter und weniger unbestimmt als das radikale Imaginäre im Bereich des Gesellschaftlich-Geschichtlichen.[179] Sie ist gleichsam der transzendentale Aspekt der Einbildungskraft, die andererseits auch als »sinnliche«, später als »sensorische und, allgemeiner gesprochen, körperliche« Einbildungskraft bezeichnet wird.[180] Gegen Kant führt er ins Feld, dass die Einbildungskraft nicht Teil der Sinnlichkeit *(sensibilité)* sei, sondern umgekehrt: Diese sei vielmehr Teil der Einbildungskraft, welche die Voraussetzung für die Sinnlichkeit sei (im Sinne des o.g. konkreten *a priori*), das heißt dafür, dass etwas *(quelque chose)* überhaupt als *etwas* verspürt werden könne.[181]

---

[178] Castoriadis findet deutliche Worte nicht nur in Bezug auf die Beurteilung der psychoanalytischen Theorie nach szientistischen Kriterien, die ihr nicht angemessen sind, sondern auch in Bezug auf die so genannte Wirkungsforschung, die dem Ruf nach einer Theorie als praktische Anleitung entspräche; das aber spotte dem Wort Theorie ebenso wie der psychoanalytischen Theoriebildung, die ja der schwierigen Sinnfrage in Bezug auf das Unbewusste gerecht werden muss, ohne der begrifflichen Kohärenz zu entbehren: »Die Psychoanalyse: Situation und Grenzen, AS 5, S. 185-203. Dieser späte, posthum veröffentlichte Text ist gleichsam ein Abriss seines Verständnisses von Psychoanalyse.

[179] Castoriadis, Seminar 1994/95 EHESS und IIR.

[180] IIR, CL 5, S. 259 (dt. AS 3, S. 323).

[181] IIR, CL 5, S. 232 (dt. AS, S. 298). Zum Problem des Verhältnisses zwischen Philosophie und Psychologie als – unmögliche – Wissenschaft des inneren Sinns siehe I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* in: *Schriften zur Naturphilosophie* (1786), Werkausgabe t. IX, Frankfurt a.M. 1977, S. 7-135. Bei Kant ist der Unterschied zwischen äußeren Sinnen (welche den Körper als *res extensa* betreffen) und innerem Sinn – oder innerer Wahrnehmung (welche die Seele und die Einbildungskraft als sehende/denkende Natur in der Apperzeptionsform der Zeit darstellt) an jenen Unterschied Descartes' zwischen *res extensa* und *res cogitans* angelehnt, obschon Kant als Kriterium nicht mehr die Substanz des »Dings« setzt, sondern den Akt der Produktion und die a priorische/n Form/en der Apperzeption, die da sind Raum und vor allem Zeit. Die Einbildungskraft ist dabei also keineswegs nur auf der Seite der Sinnlichkeit, was sie ja zu einer Fakultät der äußeren Sinne machen würde. Gleichzeitig löst Kant die Einbildungskraft, die er aufs engste mit dem »inneren Sinn« verknüpft, auch wieder von diesen Sinnen ab, was für Castoriadis ein umso größeres Problem darstellen dürfte, als sie damit nicht mehr als eine Fakultät ausgesagt werden kann, die zwischen *(metaxy)* Sinnen und Formen angesiedelt ist und diese gleichsam in einer Art spiralenförmiger Emergenzbewegung mit- und auseinander hervorbringt.

Die Einbildungskraft sei also gleichsam mit dem Psyche/Soma co-transzendental, sodass es für Castoriadis durchaus eine Physiologie der Phantasie geben kann (das heißt ihrer physischen Dimension, welche die somatische Ausstattung für das Phantasieren darstellt). Castoriadis hat den ersten Teil seines Seminars 1994/95 diesem Thema gewidmet und dabei vor allem die Irreduzibilität der heterogenen Seinsweisen erläutert, die dennoch untrennbar miteinander verbunden sind und einander beeinflussen. Auch wenn die psychische Tätigkeit bestimmter physiologischer Abläufe bedarf, erklären die exakten physiologischen Beschreibungen dieser Abläufe (die etwas ungenau als Korrelat bezeichnet werden) noch lange nicht die psychische und geistige Vorstellungs- und Denktätigkeit als solche. Dafür bedarf es eigener, der Sprache und der Einbildungskraft angemessener Beschreibungsarten, und auf physikalischer Ebene, um es mit Roger Penrose zu sagen, quantenphysikalischer Beschreibungen, die jedenfalls über die kausal-deterministische Erklärungsweise hinausgehen.[182]
Auf den ersten Blick tauchen aus dem Problemaufriss von Castoriadis' Theorie der Einbildungskraft zwei Schwierigkeiten auf: Erstens die einer gewissen Prävalenz des Dings *(chose)* oder des un/bestimmten Etwas *(quelque chose)*, welche Castoriadis in seiner Repräsentationsontologie immer wieder kritisierte, und die ihrerseits jene Schwierigkeit im Begriff der Affekte verdeckt, die uns das Sprechen über diese Affekte schwer bis unmöglich macht (was Affekte ja von Gefühlen oder differenzierter benennbaren Emotionen unterscheidet). Affekte sind im üblichen Gebrauch, der von diesem Begriff gemacht wird, nicht an konkrete Dinge oder Sachvorstellungen gebunden (außer, insofern sie von solchen ausgelöst werden können, etwa in bestimmten Phobien, oder in der Panik als Reaktion auf Katastrophen, die aber die Panik selbst als affektives psychisches Phänomen nicht erklären bzw. wenig zu deren Verständnis beitragen, sondern nur zu dem ihres Ausgelöst-Werdens). Die zweite Schwierigkeit, auf die man bei der zitierten Formulierung stößt, betrifft die Behauptung einer ontologischen Vorherrschaft bzw. einer größeren begrifflichen Extension der Einbildungskraft, von der Castoriadis ausgeht, wenn er – gleichsam mengenlogisch – annimmt, dass sie die Sinnlichkeit inkludiere. Ich denke, dass diese Behauptung nicht nur der Relevanz der Einbildungskraft in seinem Denken geschuldet ist, sondern vor allem dem Umstand, dass er diese immer deutlicher mit dem Psyche-Soma in Verbindung brachte und in ihr den Stamm aller menschlichen

[182] In dem Seminar vom 14.12.1994 verweist Castoriadis auf Penrose's Kritik am Kognitivismus in *The Emperors New Mind*, Oxford 1989. Siehe zuletzt auch das Interview, das L. Fridman mit Penrose führte: »Physics of Consciousness and the Infinite Universe«, Lex Fridman Podcast #85, https://www.youtube.com/watch?v=orMtwOz6Db0 (26.08.2020): »Whatever consciousness is, it is not a physical process which can be described by computation«. Castoriadis hatte das vor allem gegen die in ihren begrifflichen Prämissen naiven neurologischen Theorien à la François Jacob vorgebracht.

Fakultäten sah. Ohne hier auf den alten Schulenstreit zwischen Empirismus und Transzendentalismus bzw. Idealismus einzugehen, sei nur so viel festgehalten: Die Bezeichnung »Einbildungskraft« für diese *vis formandi* als gemeinsamen, psychosomatischen Stamm ist zumindest irreführend und verweist auf eine implizite, mehr nolens als volens mitgeschleppte Voreingenommenheit für die transzendentale und repräsentationsphilosophische Position in der Nachfolge von Kant, den Castoriadis in seinen expliziten Stellungnahmen aber wiederholt genau dafür kritisierte. Nichtsdestotrotz verweist er immer wieder auf die Gleichursprünglichkeit und Zirkularität im Verhältnis zwischen somatischen und (proto)repräsentationalen Formierungen und Figurationen.

Castoriadis' Begriff der radikalen Einbildungskraft als kreative Hervorbringung und als Gestaltung der Schemata jeder möglichen konkreten Sinnlichkeit bzw. Sinneserfahrung und jeder möglichen Vorstellung führte mich zum Begriff einer psychosomatischen *vis formandi*, welcher die eben genannte Schwierigkeit vermeidet. Durch sie bzw. in ihr vollzieht sich die Hervorbringung bzw. Emergenz der sensorischen wie auch der repräsentationalen Schemata. Dabei handelt es sich unweigerlich um einen vorauszusetzenden *triton genos*, dritten Term, der den Dualismus bricht und zugleich von einem abgründigen Klaffen geprägt ist, was auf die aporetische Einheit des Psyche-Soma verweist.[183]

Einmal nennt Castoriadis das originäre Phantasma, das den Kern des Unbewussten konstituiere »Psyche«, ein anderes Mal »Psyche/Soma«. Das Unbewusste ist, wenn wir den Freud'schen Begriff ernst nehmen, Bild und Phantasma, also psychisch gefasst, doch im selben Zug ist es Lust/Unlust, Trieb und leiblicher Affekt, Affektion, und damit unablösbar vom somatischen Milieu seines Auftauchens als »psychisches« Phänomen (also protorepräsentational, ich verweise hierfür auf Aulagniers Begriffe der komplementären Objektzonen Mund/Schlund-Brust, des psychischen Engramms und des Leibphantasmas[184]).

Nun konzipierte Castoriadis die Psyche als vorerst noch undifferenzierten Affekt-Wunsch-Vorstellungsfluss, dessen wechselnde Legierungsmodi (zwischen diesen drei psychischen Qualitäten) paradigmatisch sind für den psychischen »Sinn«. In und durch diesen Fluss differenzieren sich Gestalten/Formen/Vorstellungen *(eidê)* aus, die Castoriadis unter Verweis auf

[183] Was wiederum auf die Frage nach der Verbindung zwischen den psychischen Instanzen und Schichten verweist, die zwar begrifflich unterschieden, aber doch als an ihren Grenzen durchlässig angenommen werden müssen.

[184] *La violence de l'interprétation*, Paris 1975. W. Bion prägt für diese Dimension den Begriff der Matrix, allerdings im Sinne von protomentaler Gruppenkommunikation: W.R. Bion, *Erfahrungen in Gruppen*, Frankfurt a.M. 1991.

die Aristotelische Begrifflichkeit in *De anima* (die Psyche sei die Form/*eidos* des Soma) grundsätzlich und immer von neuem an den Körper zurückbindet.[185]

Verbindung und Dehiszenz zwischen Psyche und Soma

Die Betonung des aporetischen Verhältnisses zwischen Psyche und Soma und der gleichzeitigen Notwendigkeit, die beiden zusammenzudenken, weicht in Castoriadis' Werk immer wieder der Ausblendung des Somatischen zugunsten der Ein*bild*ungskraft und des Imaginären, also der repräsentationalen oder proto-repräsentationalen Fakultäten des Psyche-Soma, wenn es darum geht, die *vis formandi* als originäre Fakultät des Menschen (und wohl auch anderer Lebewesen) zu denken. Das mag an der Konzentration auf seine bahnbrechenden Entdeckungen im Bereich des gesellschaftlichen Imaginären und der radikalen Einbildungskraft liegen; es liegt gewiss auch an den ausgetretenen Pfaden der Repräsentationsphilosophie und allgemeiner an den schwer abzuschüttelnden Gewohnheiten der Dichotomisierung in der europäischen Denkgeschichte sowie den – in vielerlei Hinsicht durchaus nützlichen, aber habituell eingeschliffenen – philosophischen Praktiken der Einteilung und Klassifikation, durch die jede begriffliche Differenzierung tendenziell mit einer starren Grenze auf der Ebene des dadurch zu begreifenden Seins verwechselt wird. So war es offenbar auch für Castoriadis schwierig, sich durchgängig an die eigene Kritik daran zu halten (und nicht nur für ihn; er zeigte genau das für jene Philosophen auf, die er in ontologischen Fragen am meisten schätzte: Platon, Aristoteles, Kant, Merleau-Ponty).
Diese methodologische Frage ist jedenfalls für den weiteren Verlauf der Auseinandersetzung mit dem Leib-Seele-Problem hinsichtlich der ursprünglichen *vis formandi* von Bedeutung. In *Gesellschaft als imaginäre Institution* schreibt er:

»Das Problem ist nicht diese [originäre AP] Verschmelzung und Ununterscheidbarkeit [des psychischen Flusses und der Vorstellungen, AP], und noch weniger sind es die daraus sich ergebenden Widersprüche für das Wachbewusstsein – oder besser für die Identitätslogik […] Es ist vielmehr diese Trennung, ja der Ursprung des Schemas der Trennbarkeit *(schème de la discrétion)* und sein teilweiser Zugriff auf das, was ist.«[186]

Der erste Teil des Satzes ist nicht ohne weiteres haltbar, auch nicht in einer werkimmanenten Lektüre von Castoriadis. Gewiss stellt der Bruch für ihn ein zentrales Problem und gewissermaßen den blinden Fleck der traditionellen Philosophie dar (was bis zu seiner Verleugnung

[185] C. Castoriadis, GII, S. 497.
[186] IIS, p. 375.

geht, etwa in rationalistischen Philosophien oder in solchen, die von der durch und durch gutartigen und harmonischen Natur des Menschen bzw. seiner Psyche ausgehen). Dennoch setzt die Problematisierung der Trennung[187] zwischen Soma und Psyche zumindest ein minimales Problembewusstsein voraus, was die Schwierigkeit angeht, ein in sich heterogenes Phänomen als *eines* zusammenzudenken, also ein Psyche-Soma, das in sich widersprüchlich, zuweilen geradezu antagonistisch wirkt, wie am Beispiel der Triebentmischung und des Selbstmordes oder anhand anorektischer Säuglinge gesehen werden kann: Diese, so Aulagniers Hypothese, suchen durch Verweigerung der Nahrungsaufnahme dem zu entkommen, was ihre monadische bzw. originäre Psyche als unerträgliche Unlust empfindet: die Fütterung und vor allem der sie begleitende Unlustaffekt, dem die Psyche, die der Differenzierung noch nicht fähig ist, völlig ausgeliefert ist; zugleich sei das monadische Allmachtsphantasma so mächtig, dass es sich, seine bedürfnislose Vollkommenheit halluzinierend, über die vitalen Bedürfnisse seines Organismus hinwegzusetzen vermag.

Es ist hier also nicht hilfreich, zwischen Positionen zu wählen, und die Vorstellung bzw. der Versuch, die »originäre Ununterscheidbarkeit« begrifflich zu erfassen, stellt uns in Bezug auf das Psyche-Soma zweifellos vor letztlich unlösbare begriffslogische Probleme – von den formallogischen ganz zu schweigen (die formale Logik lässt uns bei der Erschließung der Begriffe Psyche und Soma bzw. Psyche/Soma ohnehin im Stich, erst recht bei der Erhellung dessen, was diese Begriffe in ihrer Relation zueinander als Psyche-Soma umfassen sollten). So schreibt Castoriadis in seinem letzten Text zu diesem Thema: »Diese höchst seltsame Beziehung (Abhängigkeit und Unabhängigkeit zwischen Psyche und Soma) erfordert von uns neue Denkweisen.«[188]

Das Psyche-Soma als aporetische Einheit (oder die Einheit von Untrennbarkeit und Separation bzw. Dehiszenz, von Abhängigkeit und Unabhängigkeit…) ist also Bedingung und Milieu menschlicher Sensibilität wie auch der menschlichen Vorstellungstätigkeit und Kreativität. Dazu kommt, dass genau dieses Dilemma zwischen Abhängigkeit und Unabhängigkeit, von Individuierung und Diffundierung des Ich einen der wichtigsten und universellsten psychischen Konflikt des Menschen darstellt. Es nimmt also nicht wunder, dass wir auch im

---

[187] Im frz. Orig.: *séparation*; konsequenter verwendet Castoriadis später die im Französischen nicht nur biologisch-medizinisch sondern, seit Merleau-Ponty, auch philosophisch geläufige Bezeichnung *déhiscence*, Dehiszenz, die ich hier nun auch aus dem Biologischen Bereich übernehme. Während Merleau-Ponty mit *déhiscence* auf die an Hegels Begriff vom Begriff erinnernde Differenz in der Einheit bzw. auf das Verbindende in der Differenz zwischen wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommenem Objekt verweist, bleibt Castoriadis' Verwendung näher an der in der Medizin geläufigen Bedeutung, die in Bezug etwa auf die Dehiszenz einer Wunde mit Klaffen assoziiert ist.

[188] IIR, S. 258 (siehe auch GII S. 460).

Denken bzw. in der Begriffslogik und nicht nur im Umgang miteinander und mit uns selbst damit Schwierigkeiten haben.

Wie können wir uns die Entstehung dieser komplexen Verbindung zwischen Psyche und Soma vorstellen, die mit der ersten Ausdifferenzierung der phantasierenden Psyche aus dem Soma, also mit deren erster Ausgestaltung als Instanz der Vorstellungs- und Denktätigkeit und eines sich allmählich ausbildenden denkenden (Selbst-)Bewusstseins einhergeht, also mit ihrer teilweisen Ablösung vom Körper?

Am Beginn jedes menschlichen Lebens steht die »psychosomatische« *vis formandi*, das Schema (oder die Schemata) für alle weiteren Vorstellungen *in Anlehung an* bzw. über die *Entlehnung von* Schemata des Organismus, insbesondere jene der Nahrungsaufnahme, der Verdauung und Ausscheidung sowie des Metabolismus, sofern dieser minimal »wahrnehmbar« ist (im Sinne einer protorepräsentationalen Wahrnehmung). Diese Matrix der Metabolisierung ist eine der Transfiguration. Aulagnier bevorzugte für ihre Theoretisierung dieser Vorgänge den Terminus *emprunt*, also Entlehnung. Sie versuchte zu skizzieren, wie die Psyche durch diese erste Gestaltung von Schemata zuerst sich selbst als »Psyche« in Szene und in Sinn setzt bzw. als das, was allmählich als »Ich« einer Welt gegenübertritt; zuallererst der Welt des eigenen Körpers mit seinen unaufschiebbaren Bedürfnissen und jenen, die sie stillen.

Das Somatische bzw. die somatische *vis formandi* mit ihren eigenen Figurationen im und durch den Leib spielt also eine durchaus produktive und prägende, das heißt strukturierende Rolle in der schöpferischen Hervorbringung von Vorstellungs-, Sensibilitäts- und Wahrnehmungsschemata, allen voran jenen des Raums (das betrifft die spezifische »Topographie« des äußeren Raums in Anlehnung an jene des leiblichen bzw. leib-seelischen Raums) und jenen der Zeit (alle leiblichen Rhythmen und, psychisch wohl am relevantesten, jene von Auftauchen und Stillen des Bedürfnisses, also von Unlust und Lust).[189] Obschon Castoriadis wenig Systematisches über diese Phänomene verfasste, verweist er auf das Werk von Aulagnier, deren Buch *La violence de l'interprétation* er genau kannte (beide veröffentlichten ihr jeweiliges Hauptwerk 1975). Es mag sein, dass ihn das Somatische damals noch weniger interessierte, jedenfalls zog er es vor, in Bezug auf das Psyche/Soma und diese erste Hervorbringung von

[189] Während ich hier die Prägung der Phantasietätigkeit durch die somatischen Abläufe und Transformationsprozesse betone, stellen Somatosen, psychosomatische Erkrankungen oder Körpermeditationen, in denen der Leib gleichsam mit/durch die phantasierende Psyche gestalterisch hervorbringt (unbewusst etwa eine konversionshysterische Lähmung, einen Tumor oder bewusst die Auflösung einer Blockade in der neuronalen Konnektivität, im Energiefluss der Meridiane…), die umgekehrte Prägung des Körpers durch die Psyche dar. Siehe weiter unten in diesem Kapitel.

Vorstellungsschemata vornehmlich über die psychische Monade zu schreiben und sich auf die Aspekte des Dysfunktionalen in der menschlichen Psyche zu konzentrieren. Der Bruch der Monade setze sich fort über die Kluft, die sich für diese originäre und noch nicht differenzierende Psyche zwischen sich selbst und der Welt des realen Körpers auftut, aber auch zwischen sich und der Welt der anderen.

Die Dysfunktionalität sei also nicht durch die Verbindung zwischen Psyche und Soma erklärbar, sondern eher durch den Bruch. Die Verbindung kann in seinen Augen höchstens als Bedingung für die Abhängigkeit des psychischen Flusses von den leiblichen Bedürfnissen angesehen werden. Die Dehiszenz zwischen dem ›Psychischen‹ und dem ›Somatischen‹ ist ja dem Psyche/Soma des Neugeborenen ebenso inhärent wie die Bedingungen und Modi der Sozialisation und das ambivalente Verhältnis zu den anderen lehnt sich an die Ambivalenz der Beziehung der Psyche zum Soma an.[190] Die Dehiszenz ist aber ihrerseits nicht erklärbar. Es mag die relativ frühe und traumatische Geburt des Menschen ins Feld geführt werden; doch Castoriadis sieht in derartigen anthropologischen »Erklärungen« bestenfalls Hinweise auf kokonstitutive Bedingungen, weder Begründungen und schon gar keine Erklärungen für die Dehiszenz zwischen Psyche und Soma. Und in der Tat findet die Frage danach, wie eine somatische Materialität diese »unkörperlichen Körper« als die Castoriadis die Phantasmen und Vorstellungen bezeichnet aus sich hervorzubringen vermag, keine triftige und kohärente Erklärung in der frühen Geburt des Menschen, die ihm das Leben in Gesellschaft aufzuzwingen scheint. Wir stoßen immer wieder auf eine Kluft zwischen den heterogenen Seins- und Hervorbringungsweisen Psyche und Soma, in gewisser Hinsicht analog zu jener zwischen Anorganischem und Organischem, die doch im Lebendigen untrennbar miteinander verbunden sind. In unserer wissenschaftlichen Wahrnehmung kann Letzteres nicht aus Ersterem abgeleitet werden, es besteht eine Kluft, die Chaos in die herkömmlichen Erklärungsmodi bringt. Genau an dieser Kluft eröffnen methodologisch relevante Übertragungsbegriffe wie »Fluss« oder »Anlehnung« neue Wege für die begriffliche Erschließung. Diese ist eine Theoretisierung hypothetischer Übergänge und wird vielleicht niemals darüber hinauskommen, weil es sich hier um Verhältnisse und Schemata handelt, die keine exakte materiell-gegenständliche Entsprechung haben. Dass die damit gefundenen Antworten unvollständig sind, betont Castoriadis, wenn er in Bezug auf die Sexualität und den Körper schreibt, dass schon die erogenen Zonen in ihrer Gesamtheit genommen die Kapazitäten des Anlehnungsbegriffs

[190] Siehe das Kapitel »Die Seinsweise des Unbewussten«, in: GII, S. 457ff. Ich teile diese Sicht sowohl aus einer begrifflichen als auch aus einer psychotherapeutisch-klinischen Perspektive, obwohl ich den Begriff der Anlehnung problematisch finde und Aulagniers »Entlehnung *(emprunt)«* vorziehe, der als kreativer Akt Auftakt zum Agieren und später Handeln wird. Siehe weiter unten Kap. III.1.

weitestgehend überschreiten.[191] Doch sehen wir, wie er diesen Begriff über Freud hinausdenkt.

Anlehnung

Der Begriff der Anlehnung umfasst bei Freud das Verhältnis zwischen Psyche und Soma, zwischen Selbsterhaltungstrieb und Sexualtrieb, aber auch jenes zwischen Trieb und Vorstellung, die über den Begriff der Vorstellungsrepräsentanz des Triebes miteinander verbunden werden. Freud spielt hier mit der Doppeldeutigkeit von »Repräsentation«, die einmal als Vorstellung, ein anderes Mal als Vertretung ins Deutsche übertragen werden kann. Die Vorstellung vertritt den Trieb in der Psyche; sie ist gleichsam seine Delegierte. Der Trieb, den Freud an der Schnittstelle zwischen Psyche und Soma ansiedelt, bringt dagegen die Vorstellung dazu, einen leiblichen Ausdruck oder eine Abfuhr im Somatischen zu finden. Im Register der Psychopathologie ist dieser letzte Aspekt vor allem für das Verständnis von Konversionshysterien wichtig, aber auch für andere Formen offenkundig psychosomatischer Erkrankungen, also dem, was aus psychoanalytischer Perspektive »Somatisierung« (psychischer Konflikte) genannt wird, allen voran die Konversionshysterie, die noch in der Symptomatik etwa eines Gehörsturzes die Symbolik ausdrückt oder das Ausagieren im Ansatz wiederholt (etwa ein unaufhörliches Nervenzucken im Arm, das noch das unterdrückte Ausholen zum Schlag gegen einen zutiefst kränkenden anderen anzeigt).
Der Trieb ist ein psychosomatisches Phänomen, *triton genos*, dritter Term *par excellence*. Freud siedelt ihn zuerst im Somatischen an, doch zugleich muss er ihm bereits Elemente der psychischen Vor- und Darstellbarkeit zuschreiben, weshalb er ihn dann an die Schnittstelle zwischen Psyche und Soma rückt. Das Verb anlehnen ist im Deutschen (anders als etwa im Französischen *étayer*) transitiv und reflexiv: das Psychische lehnt sich an das Somatische an. Entlehnen ist dagegen nur transitiv, nicht reflexiv: Die Psyche entlehnt ihre Schemata dem Körper… und verändert sie dabei ihrer Seinsweise gemäß und für ihre spezifischen Zwecke. Der Terminus der Entlehnung erweist sich in unserem Zusammenhang als ontologische Kategorie, insofern er dem Verhältnis zwischen heterogenen Seinsweisen gerecht werden soll. Indem Castoriadis die hier auf dem Spiel stehenden Verhältnisse nicht als gänzlich determinierende/determinierbare Verursachung, sondern als »eine seltsame Art der Verursachung«

[191] GII, S. 507f. FN 45.

im Rahmen der Magmalogik bezeichnet, macht er diese ontologische Dimension explizit.[192] Genauer gehe es um eine wechselseitige Bedingung, das heißt, dass die somatische Seinsweise, an der sich die Vorstellungstätigkeit anlehnt, spezifische Auswirkungen auf diese Tätigkeit hat, sie gleichsam mitstrukturiert, aber eben vermittels einer Übertragungsarbeit, die begriffliche Rätsel aufwirft. Castoriadis spricht in diesem Zusammenhang von Anstoß (dt. im Original, Castoriadis übersetzt mit »choc induisant«); er entlehnt auch hier wieder einen in der Phänomenologie der Wahrnehmung gebräuchlichen Begriff, der auf Fichte zurückgeht. Aus begriffslogischer Perspektive handelt es sich dabei um eine Analogie, für die der Tropus der analogen Metapher zentral ist, wobei das Verhältnis zwischen Psyche und Soma in dieser An- und Entlehnungsdynamik nicht auf ein bloß rhetorisches Phänomen reduziert werden kann.

Dieses Problem zwischen Ontologie und Rhetorik erfordert einen Exkurs über das Verhältnis zwischen Sprache und Psyche bzw. Unbewusstem in seiner Beziehung zum Somatischen, genauer zum Trieb als dem psychischen (animierenden) im Soma. In mancherlei Hinsicht, vor allem für die Praxis des psychoanalytischen Zur-Sprache-Bringens, mag Lacans Übernahme des Diktums von Lévi-Strauss, das Unbewusste sei strukturiert wie eine Sprache,[193] durchaus stimmen und auch ausreichen, aber nicht insgesamt. Zwar wäre damit das Psyche-Soma-Problem mit einem Schlag gelöst… Aber es wäre naiv anzunehmen, dass wir das damit verbundene ontologische Problem, also die Heterogenität der Seinsweisen und ihre gleichzeitige Einheit einfach als ein intralinguistisches bzw. ein semiotisches Problem betrachten und behandeln könnten. Dass dieser Satz gerade von einem Arzt, wenn auch von einem Psychiater übernommen wird, verwundert nur, wenn man Lacans Ironie verkennt sowie den Einfluss, den der Strukturalismus, also eine genuin linguistische Theorie auf sein Denken hatte. Eigentlich wurde damit nur eine von Freud viel vorsichtiger formulierte Analogie hypostasiert und ontologisch verallgemeinert.

In der *Traumdeutung* hatte dieser versucht, die Sprache des Traums und des im Traum sich manifestierenden Unbewussten mittels rhetorischer, sprach- und literarturwissenschaftlicher, aber auch vermittels archäologischer Werkzeuge zu entschlüsseln. Er hat nicht behauptet, dass er damit das ganze Unbewusste oder die gesamte Verbindung zwischen Psyche und Soma restlos entschlüsseln könnte. Die verschiedenen Symbolisierungs- und

---

[192] IIR, S. 148.

[193] C. Lévi-Strauss, »Die Wirksamkeit der Symbole« (1949). In: Ders.: *Strukturale Anthropologie* (1958). Frankfurt/M, 1967, S. 204-225. J. Lacan, »Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse« (Vortrag von 1953, zuerst veröffentlicht 1956), in: Ders.: *Schriften I*, Frankfurt a.M. 1975, S. 71-169.

Bedeutungsweisen, durch die der unbewusste Wunsch sich im Traum zu manifestieren sucht (Verdichtung, Verschiebung, Mischbildung, Vertretung etc.) erlauben eine Analogie zwischen Traumarbeit und Dichtung oder sprachlichem Ausdruck als verschlüsselndem/symbolisierendem, aber sie erfordern auch bildanalytische Zugangsweisen u.ä., keinesfalls berechtigen sie zu einer Homologie (im Sinne von: »Das Unbewusste ist strukturiert wie die Sprache.«). Dies aus mehreren Gründen, von denen ich hier nur zwei erwähne:

a) Die Sprache erschöpft sich nicht in ihrer semiotischen Dimension (die Differenz zwischen den Zeichen betreffend), ihre semantische Dimension ist mindestens genauso relevant, gerade für die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sprache und dem, worauf sie sich bezieht, im gegenständlichen Fall, das innerleibliche, das nicht sprachlich ist, aber vielleicht zur Sprache zu kommen vermag…

b) Wenn wir die Psyche-Soma-Aporie vor dem Hintergrund beider Freud'schen Topiken in Betracht ziehen, reicht das Unbewusste über die Triebe, die ja die Schnittstelle zwischen Psyche und Soma (auch zwischen Ich und Es) darstellen, ins Somatische. Die Triebe sind diesseits der Sprache, und das unbewusste (sowie das vorbewusste) Ich *(Je)* bereitet sie genau an dieser Schnittstelle für die vorstellungsmäßige und sprachliche Symbolisierung auf. In diesen Prozess sind sowohl die semiotische als auch die semantische Dimension der Symbolisierung und Versprachlichung involviert, aber auch die somatische *vis formandi* als diesseits der Wortvorstellung angesiedelte.

Castoriadis' Begriff der Anlehnung geht wie erwähnt über jenen Freuds hinaus, indem er – chiasmatisch – zwei Ebenen miteinander verknüpft, die von Freud erschlossene Ebene des Psyche-Soma einerseits, die Ebene des Verhältnisses zwischen »erster natürlicher Schicht« und »imaginärer Institution der Gesellschaft« andererseits.[194] Dabei ist klar, dass die »erste natürliche Schicht« nicht nur die Umwelt darstellt, sondern in erster Linie unser eigenes Psyche-Soma, dem wir mit dem vorstellenden und sprachlichen Bewusstsein nur minimal Rechnung zu tragen vermögen (so minimal die Naturwissenschaften dem gesamten Universum Rechnung tragen können, auch wenn das mittlerweile akkumulierte Wissen unüberschaubar und in seiner Trefflichkeit schier unfassbar ist). Auf der anderen Seite lehnt sich aber auch die imaginäre Institution der Gesellschaft bzw. das instituierende Imaginäre in jeder Gesellschaft an die Psyche als radikales Imaginäres an. Das bedeutet:

- die notwendige Einbeziehung und Entlehnung der Schemata und Seinsweisen der Psyche, des Psyche-Soma und des Soma je für sich genommen, aber auch in ihrer Verbindung, der die griechisch-abendländische Tradition weniger Rechnung trägt als die vor allem vom Taoismus beeinflussten asiatischen Denk- und Behandlungstraditionen
- Die Übertragung der psychischen Seinsweise und ihrer Grundannahmen auf die zentralen imaginären Bedeutungen der Gesellschaft (die originär- und primärpsychischen Vorstellungsmodi finden sich in Herkunftsmythen, religiös oder wissenschaftlich sanktionierten Wahnsystemen wie dem Gottesbegriff, der Ergebenheit der Gläubigen, dem Allmachbarkeitswahn oder der Illusion der Unsterblichkeit durch technische Entwicklung etc..)

[194] Ich werde im nächsten Kapitel genauer auf das Beispiel der Geschlechterdifferenz eingehen, das Castoriadis nicht zufällig wählt, um dies zu erläutern.

Für Castoriadis stellt das Chiasma von Anlehnung der Vorstellungstätigkeit und -welt an das Somatische und von Anlehnung des gesellschaftlichen Imaginären an die erste natürliche Schicht eine offene Totalität dar, deren magmatischer Charakter ihn nicht davon abhielt, es so systematisch wie möglich erhellen zu wollen. In dem Maße, in dem die erste natürliche Schicht auch im Menschen als Psyche-Soma wirke, sei dieses als ein magmatisches Residuum zu betrachten, das sich der Sozialisation entzieht. Die psychische Monade, die den Neugeborenen gleichsam ausmache, erfordere, dass die Aufzucht und die Sozialisation den Anforderungen und Strukturen dieser Monade minimal gerecht werden, so wie die somatischen Bedürfnisse des Säuglings und des Kleinkindes gestillt werden müssen, damit der kleine Mensch überlebt. Soviel zum Chiasma.

Wie steht es nun aber um das Verhältnis zwischen Anlehnung und Metapher? Um dieses angemessen zu begreifen, ist es wichtig, zwischen Tropologie und Ontologie zu unterscheiden. Denn was ich die ontologische Metapher nenne, ist nicht nur ein Tropus, eine Redewendung um der bloßen Rhetorik willen, und sei es eine sprechaktionistische. Gerade die Körpermetaphern spielen eine seinskonstitutive Rolle in der Gestaltung des gesellschaftlichen Imaginären; das heißt, dass die Metapher eine schöpferische Rolle in der Hervorbringung von neuen Seinsgestalten, von neuen Institutionen und den damit einhergehenden Praktiken spielt. Das macht ihre ontologische Relevanz aus.[195]

Der Übergang, gr. *metapherein*, übertragen oder übersetzen, findet zwischen unterschiedlichen oder gänzlich heterogenen Seinsweisen statt: die Metapher als Tropus trägt in der und durch die Sprache von einem semantischen Feld in ein anderes herüber (vom Tierreich ins Reich der Menschen: Löwe für mutiger Mensch/Mann oder vom Erdreich ins Reich der Menschen bei der Metapher von der Frau als Acker). Im Falle der Anlehnung wird von einem Sein diesseits der Sprache (Soma) in ein sprachliches bzw. kulturelles (gesellschaftlich-imaginäres) Sein über(ge)setzt. Diese Übergangs- und Transformationsprozesse im Sinne einer das außersprachliche Sein erschließenden Metapher setzen geradezu voraus, dass die Übertragung selbst immer auch schon das Reich mitkonstituiert, in das sie hinüberträgt: die Gesellschaft/Kultur und die Bedeutungen überschreiten derart den Interpretations- oder Übersetzungsakt im wörtlichen Sinn, der ja eine minimale Zugänglichkeit beider Reiche, Sprachen oder Texte erfordert, zwischen denen hin- und hergetragen wird.

Die aporetische Beziehung zwischen Psyche und Soma stellt ein transzendentales Element des Anlehnungsbegriffs dar; sie stellt ebenso eine wichtige Säule, ja einen unentbehrlichen

[195] Siehe weiter unten Kap. III.

Term in der philosophischen Anthropologie von Castoriadis dar. Wir können nicht mehr hinter die Annahme der Anlehnung des gesellschaftlichen Imaginären, ja der Kultur und der Sprache an das Psyche-Soma zurückgehen. Die ontologische Metapher, die Entlehnung bzw. Mimesis und die schöpferische Hervorbringung, die dabei am Werk sind, können als zirkulierende gefasst werden. Castoriadis hat immer wieder die Zirkularität betont, die Gleichursprünglichkeit und die gegenseitige Bedingung im Zuge von psychischen bzw. psychosomatischen oder sozialen Hervorbringungsprozessen. So reinszeniere die Gesellschaft immer wieder das Psyche-Soma und umgekehrt reinszeniere das Psyche-Soma immer wieder die Gesellschaft, die Verhältnisse, die in ihr gerade vorherrschen oder schon im Verfall begriffen sind.

Eine chiasmatische Neuanordnung des Psyche-Soma über zwei Begriffspaare – *Leib-Seele* als Verband zweier untrennbar miteinander verwobener Termini, und *Körper – Geist* als voneinander klarer abtrennbare Termini, könnte meines Erachtens helfen, die Schwierigkeiten zu klären, die mit der Untrennbarkeit und gleichzeitigen Gegensätzlichkeit der Seinsweisen Psyche und Soma einhergehen.[196] Daraus kann eine Differenzierung zwischen zwei Dimensionen des Somatischen bzw. zwei Perspektiven auf das Somatische hervorgebracht werden, die dem ebenfalls chiasmatischen Begriff der Anlehnung besser gerecht wird. Die begriffslogische Analyse des Psyche-Soma wird allerdings den Leib als letztlich vage Gesamtheit niemals erschöpfend bestimmen können.[197] In Bezug auf den Leib machen jedenfalls Begriffe der Fluidität und Konduktivität mehr Sinn als analytisch-anatomische Begriffe, die wie die Dichotomie auf dem Schneiden beruhen *(gr. tomê)*, die also mehr mit weniger durchlässigen Grenzen und festeren Entitäten operieren. Auch wenn Flüsse nicht irgendwie, sondern in – mehr durchlässigen – Bahnen zirkulieren, so lassen sie sich in ihrer Materialität nicht als

---

[196] Siehe hierzu ausführlicher A. Pechriggl, *Agieren und Handeln*, S. 146ff.

[197] Die Vagheit des Leibes als Gegenstand philosophischer Begriffsbildung ist zuerst die einer nicht analytisch-anatomischen Wahrnehmung. Selbst wenn wir die Fluidität und Konduktivität im Leib bzw. im Körper zu segmentieren und zu analysieren versuchen, wird dies nur eine bestimmte Dimension der Blut-, Botenstoff-, Energie-, Lymph-, Strom- u.a. -flüsse erfassen. Die innere Leibwahrnehmung lässt sich nicht messen, sowenig wie die psychischen und leiblichen Auswirkungen einer Psychoanalyse, sondern nur im einübenden Vollzug begreifen. Die meditative Wahrnehmung dieser Flüsse basiert auf einer derartigen eingeübten sensitiven Erfahrung, während die Messung durch Apparaturen auf andere Phänomene abzielt, es ist allerdings möglich die Auswirkungen von Meditationen auf das messbare physische bzw. neuronale »Korrelat« zu messen, so wie sich auch die Auswirkungen einer längeren psychoanalytischen Kur auf die neuronale Struktur messen lassen, worauf Eric Kandel als einer der ersten aufmerksam machte. Dasselbe gilt für die von Kind auf eingeübte optische oder akustische Wahrnehmung, die erschöpfend weder von außen noch vom Subjekt der Wahrnehmung selbst erfasst werden kann (weil sie von fast allen beherrscht wird, kommt niemand auf die Idee, diese Norm messen zu wollen, erst wenn es Defizite gibt und Prothesen anzufertigen oder Pharmaka zu verabreichen sind, wird die Messung, welche der Anpassung dieser Hilfsmittel dient, effektiv).

eindeutig verortbar und als immer klar voneinander abgrenzbar begreifen, sondern als in Bewegung befindliches Transportierendes/Transportiertes. Grenze *(peras)* und Form/Gestalt *(eidos)* spielen in ihrer Konstitution eine zweitrangige Rolle, was auf eine Dichte *sui generis* hinweist.

Wenden wir uns hierfür nochmals Castoriadis' Magmalogik zu. Einer der Grundsätze dieser Ontologie besagt ja, dass das Sein überall dicht ist *(l'être est partout dense)*. Das heißt nicht, dass es überall gleich dicht ist, sondern für den Bedarf hinreichend dicht *(suffisament quant aux besoins, »squb«)*: einmal dichter, ein anderes Mal weniger dicht. Doch in einer philosophisch-wissenschaftstheoretischen Tradition, in der das Somatische lange als das Reich rein instrumenteller Funktionalität betrachtet und behandelt wurde (von der Metapher der Körper-Maschine über jene vom Körpers als mechanistischer Apparat, der – ist der Konstruktionsplan einmal eruiert – nachgebaut werden kann, zu den elektronischen Netzwerken, die über genetische »Informationen« gesteuert werden), ist die in der Zerlegungslogik nicht verort- und bestimmbare somatische *vis formandi* verdeckt worden.[198]

Das ist gleichsam das von Castoriadis nicht behandelte Pendant zur Verdeckung der Einbildungskraft, auf die er mit dem Aufsatz »Die Entdeckung der Einbildungskraft«, geantwortet hat. Diese, das organisch-systemische Funktionieren immer über- und unterschreitende, gestalterische Dimension ist, wenn ihr überhaupt Rechnung getragen wurde, stets in das Reich der Psyche verlagert worden. Wenn wir das Psyche-Soma jedoch als Chiasma von Leib-Seele und Körper – Geist betrachten, ist es nicht eindeutig feststellbar, ob die Unbestimmbarkeit, das Dysfunktionale, der Überschuss gegenüber dem Kategorialen und der Identitäts- und Mengenlogik gerade mehr im Psychischen oder mehr im Somatische anzusiedeln sind. Dennoch bleibt der irreduzible Unterschied, ja Gegensatz zwischen beiden Seinsweisen bestehen, insbesondere die Tendenz des Körpers zum Real-Gegenständlichen und deutlicher Verortbaren gegenüber jener der Psyche zum nicht greifbaren Phantasmatischen, Repräsentationalen

---

[198] Wie ich andernorts ausgeführt habe, sind diese Metaphern durchaus zirkulär, so geht z.B. die Netzwerkmetapher der digitalen Welt auf die Entdeckung Kurt Goldsteins zurück, der als erster die Struktur der Nervenzellen als neuronales Netzwerk bezeichnete und damit den Anstoß gab für die Entwicklung des Konnektionismus, der für die Kybernetik grundlegend ist: K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, Paderborn 2014. Die kybernetische Vorstellungswelt, die nicht nur das digitale, sondern darüber hinaus das gesellschaftliche Imaginäre beherrscht, hat allerdings einen anderen Weg eingeschlagen als Goldstein und seine Nachfolger, die an der Schnittstelle von Neurologie, Gestalttheorie und Phänomenologie dachten (Merleau-Ponty, Varela oder Oliver Sacks). Zur Relevanz von Goldstein für die heutige Neurologie und Neurochirurgie: H. Joswig, G. Hildebrandt, »Kurt Goldstein and his nonlocationist thoughts on aphasia – a pioneer of early network theories at the beginning of the twentieth century?«, in: *Acta Neurochir* 159/2017, S. 1179-1185. https://doi.org/10.1007/s00701-017-3209-x (29.07.2021). Mit der Bemerkung, dass gr. *kybernetes* Steuermann heißt, verweise ich nur *en passant* auf die cerebrozentrische Sichtweise der Kybernetik, die das Leib-Seele-Problem auf einen Mind-Brain-Diskurs reduziert und damit die Psyche, den Körper und erst recht den Leib ausklammert.

bzw. Imaginären, das wie die Materie auf der Ebene von Teilchen nach allen Seiten flieht; nur ausnahmsweise nehmen wir das Psychische als materiellen Fluss im Somatischen wahr, die meiste Zeit »nur« über seine Produkt/e von unterschiedlicher psychosomatischer, psychischer oder geistiger Qualität, das heißt als Affekte, Begierden, Gefühle oder Wortvorstellungen, Gedanken, Formeln, Begriffe, Interaktionen, Resonanzen…
Doch angesichts der – wenn schon nicht strukturell-organisatorischen, so doch existenziellen – Gemeinschaft von Psyche und Soma, angesichts auch der vielfältigen Intersektionen zwischen den beiden Seins- und Organisationsweisen, sind auch im Soma ein Minimum an Unbestimmbarkeit und *creatio ex nihilo* anzunehmen; diese ist nicht – wie es bei Castoriadis den Anschein hat – auf die Psyche beschränkt oder – wie es aus der für ihn einflussreichen phänomenologischen Perspektive erscheint – auf die Innerlichkeit leiblichen Erlebens.

Monade und Chiasma

Um das Chiasma der Anlehnung zwischen Psyche/Soma und Gesellschaft einerseits, Natur und Kultur andererseits deutlicher darzulegen, ist eine neuerliche Betrachtung der psychischen Monade bei Castoriadis erforderlich. Psyche und auch Soma sind bei Castoriadis als jeweils Gestaltetes/Gestaltendes gefasst und können mit Hilfe dieses Chiasmas zu einem mehrdimensionalen Begriffsgefüge legiert werden. Sobald die Sprache ins Spiel kommt, wird es zu einer mehrdimensionalen Matrix im Sinne von Foulkes, welche die Gesamtheit aller unbewussten, vorbewussten, bewussten Affektionen, Wünsche, Vorstellungen und Äußerungen in einer Gruppe oder Gesellschaft umfasst.[199] Das Chiasma projiziert sich also durch die Sprache ins Gesellschaftlich-Geschichtliche als (imaginäres) Bedeutungsgefüge und als (imaginärer und realer) sozialer Körper bzw. als kulturelle Verkörperung hinein. Dabei gestalten sich auch die psychischen Instanzen in den einzelnen Menschen über diese Bedeutungs- und Verkörperungsmatrix je nach Gesellschaft unterschiedlich aus.
Wenn wir nun zu Castoriadis' Terminologie zurückkehren, so verändert auf der Seite der kreativen Agentur das instituierende Imaginäre das instituierte Imaginäre über zwei Achsen: (1) Psyche-Soma/psychische Monade der Mitglieder der jeweiligen (2) Gruppe oder Gesellschaft, die als gesellschaftlicher Körper und zugleich als gesellschaftliches Imaginäres zu fassen ist. (Obschon die Korporalitiät des Gesellschaftlich-Geschichtlichen bei Castoriadis wenig

[199] S. H. Foulkes, Gruppenanalytische Psychotherapie, München 1974.

Beachtung findet, schwingt sie in seiner Gesellschaftstheorie mit und ist durch diese jedenfalls nicht denkummöglich gemacht.) Das chiasmatische Mobile dieser Achsen oszilliert zwischen schöpferischer Dynamik und Fixierung oder Sedimentierung, sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene (Dynamik und Fixierung sind nicht *a priori* positiv bzw. negativ zu werten, die Fixierung wirkt erst als Blockade wichtiger Verbindungen negativ). Gehen wir etwa vom Körper als Anderem aus, also von einem heteronomen Phantasma, das die monadische Psyche im Moment der Unlust bzw. des Mangels dem sinnlichen Körper auferlegt, dann wäre der Übergang zu einem weniger heteronomem Phantasma das »Öffnen von Fenstern auf die Welt« und damit eine lustvollere Besetzung des Soma, die eine positive Leiberfahrung, also auch das Genießen ermöglicht. Aus psychoanalytischer Perspektive geschieht dies über hinreichend gutes *containment*,[200] durch welches das nicht aufschiebbare Bedürfnis in einen aufschiebbaren Wunsch verwandelt werden kann, dessen Erfüllung das Kind auch zu genießen vermag. In weiterer Folge differenziert sich diese Fähigkeit über die Triangulierung und die damit einhergehende Sozialisation aus, welche die dyadische Abhängigkeit des frühkindlichen Psyche-Soma sowohl auf der psychischen als auch auf der somatischen Ebene zu relativieren beginnt. Der Körper des *infans*, also des Menschen, der noch nicht die Sprache hat, ist dabei *Medium* der Zuwendung zur Welt und des Austauschs mit ihr; er ist damit nicht nur *Modell* für die beginnende Vorstellungstätigkeit. Das instituierende Imaginäre als Körperimaginäres ist derart auch als begrifflicher Hintergrund des betreffenden Chiasmas fassbar. Soma und Psyche sind aber auch Patient/in, Akteur/in und Zuschauer/in, ja *theatron*, das heißt Publikum und Schauplatz zugleich.

Wenn wir uns die Gestalt der »sinnlichen Gewissheit« in der Hegel'schen Dialektik der *Phänomenologie des Geistes* in Erinnerung rufen, dann treffen wir dort auf einen Moment, in dem diese Gestalt sich in jedem Augenblick an den darauffolgenden stößt, wobei jeder Augenblick zugleich ganz kurz und absolut ist. Diese Struktur ist jener der psychischen Monade oder dem Originären vergleichbar, insofern sie ein durch die Beschränktheit (oder *stultitia*) ihrer Position auferlegtes Anderes mit sich bringt: das Hier und Jetzt in seiner gerade unmittelbar gültigen Absolutheit, das im nächsten Moment schon ein anderes ist. Diese erste Dialektik

[200] Bion konzipiert das *containment* durch die ersten Bezugspersonen als ein beruhigendes Aushalten der Aggression des Säuglings, der auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse warten muss; es ist jene psychische Disposition, welche es ihm ermöglicht, das Warten durch Phantasietätigkeit zu überbrücken, was die allgemeine Fähigkeit zum Triebaufschub im weiteren Leben dieses Menschen darstellt. W.R. Bion, *Lernen durch Erfahrung*. Wenn die Bezugspersonen selbst überwiegend aggressiv auf die Aggression des Säuglings reagieren, wird diese Fähigkeit nicht oder nicht hinreichend aufgebaut. Auch eine Gesellschaft, die – wie die aktuelle Konsumgesellschaft – alle Wünsche ihrer Mitglieder zu erfüllen vorgibt, noch bevor sie aufkommen, kultiviert eine kollektive Unfähigkeit zum Triebaufschub. Castoriadis hat in seinen zuweilen düsteren Gesellschaftsdiagnosen auch darauf hingewiesen, so etwa in: »Psychoanalyse und Politik«.

mündet in einer Art Triangulierung durch das Auftauchen eines neuen Anderen (das nächste »Hier und Jetzt«, welche das kaum vergangene vorherige »Hier und Jetzt« schon ablöst, wird nun im Vergehen erinnert bzw. die sich ausbildende Erinnerung ermöglicht die Wahrnehmung des Übergangs, sie wirkt auch wie ein Container für alle drei: Hier und Jetzt, nächstes Hier und Jetzt, Übergang von einem zum anderen). Diese »Triangulierung« führt zur »Wahrnehmung« als jener Gestalt des minimal *containenden* Protogeistes, welche die Gestalt der sinnlichen Gewissheit ablöst und zugleich aufhebt. Dieses andere Andere ist vermittelt und vermittelnd zugleich; es vermittelt selbst zwischen den sich bisher nur wiederholenden Augenblicken des absolutistisch seinen Standpunkt behauptenden »Ich«, also zwischen den unmittelbar sinnlich verspürten/phantasierten absoluten Objekten, die das Ich-Subjekt ganz ausfüllen, so wie dieses das Hier und Jetzt ausfüllt. Was Castoriadis in seiner Terminologie den Aufbruch der Monade nennt, knüpft teilweise an diese Hegelsche Dialektik an, ist allerdings weit weniger begrifflich-ideell gefasst als Hegels Übergang zur Wahrnehmung. Der Philosoph und Psychoanalytiker konzipiert es vielmehr als einen effektiven Zusammenstoß zwischen Ich und der Welt der anderen.

Der Körper des Ich ist in den gesellschaftlich-imaginären Kollektivkörper ebenso eingebettet wie die psychische Monade. Doch Letztere weiß weder etwas von ihrem gesellschaftlichen Sein noch von ihrem somatischen Fundament.[201] Sie phantasiert den Körper, der sie immer schon ist, zeitlebens als eine Art Phantomglied, das nicht da ist, und dass sie nur spürt, wenn es weh tut oder Lust bereitet. So phantasiert die Monade sich aus dem Nichts, wie aus bzw. durch sich selbst hervorgebracht, denn ihr ureigenes Phantasma von sich ist das eines reinen »Für sich«, das nicht nur sich aus sich selbst hervorgebracht hat, sondern, das sich immer wieder hervorzubringen vermag: eine gleichsam unumgängliche »Wahnidee«, ja die Mutter aller Wahnideen, die einer Begrenzung, einer Verankerung im gesellschaftlichen und körperlich-materiellen Realitätsprinzip bedarf.[202]

---

[201] »Psyche ist ausgedehnt, weiß nichts davon« so Freud in einer Notiz im Juni 1938, GW XVII, S. 152. Frankfurt a.M.

[202] Die Ontologie, die das Verhältnis zwischen Psyche und Soma dichotomisiert, prägt insbesondere den Begriff, den Leibniz von der Monade als unkörperlicher Automat hat, der sich seinerseits an Brunos Monade und *monas monadum* anlehnt. Leibniz unterstreicht auch die Rolle der *Kraft* in der Seelentheorie, was einen Schritt in Richtung Vermittlung zwischen Monade aus psychischer Perspektive und Monade aus somatischer Perspektive darstellt. G. W. Leibniz, *Monadologie*, Stuttgart 1989. Das Element, das Leibniz und Spinoza hier am meisten annähert, ist die perspektivische Auffassung vom *eidos* sowie vom Körper, der bei Leibniz zum Aspekt der Seele wird und als solcher die Grenzen aber auch die Öffnungen der Monade darstellt. Dabei verknüpfen sich Ontologie und Gnoseologie in einer Art Zwischenraum des »Aspekts« oder des »Gesichtspunkts«, ein Topos taoistischer Prägung, der einen methodologisch zentralen und jedenfalls »magmatischen« Zwischenraum innerhalb der dichotomisierenden Denkweisen darstellt. Dieser begriffliche Zwischenraum, *metaxy*, zwischen

Wir können dieses originäre oder monadische »Ich« mit Hilfe der humoresken Erzählung *Metaphysik der Röhren* von Amélie Nothomb umreißen.[203] Das *infans*/Ich, welches sie in diesem Buch beschreibt, genießt seine totale Ichbezogenheit in selbstgenügsamer Abgeschlossenheit. Es ist reines, selbstbezügliches Ich=Ich, eine Karikatur des Kant'schen »Ich« als psychische Monade. Ein Selbst, das sich als sich selbst sich vorstellendes vorstellt und dabei – was das Soma angeht – primitiv selbstgenügsam, immer schon gestillt und bedürfnislos vor sich hinvegetiert. Zugleich erscheint allerdings das Soma als seine einzige Verankerung in der Welt. Denn es ist vor allem der Körper, der die Aufmerksamkeit der besorgten und es rundum versorgenden Eltern dieses Wesens auf sich zieht. Diese Sorge ändert jedoch rein gar nichts an dessen autistischer Verfasstheit. Endlich kommt die belgische Großmutter mit Schokolade angereist und lässt das *infans* aus seinen Wolken fallen, indem sie dessen Begehren erweckt (es ist beides, die Großmutter und die Schokolade, die zu einer begehrenswerten Einheit, ja einem Deleuze'schen Wunschensemble verschmelzen). Der Übergang vom immer gestillten und zu stillenden Bedürfnis zum aufschiebbaren Begehren markiert eine radikale Veränderung der Seele: Diese wechselt – gemäß der Aristotelischen Logik – von ihrem pflanzlichen und kontemplativen Sein (primitiv »theoretisch«) in das Sein einer integrierenden Seele, die von dem aus denkt, was sie fühlend erfährt.[204] In der Fiktion von Nothomb öffnet die belgische Großmutter mit ihrer belgischen Schokolade die Tür des (zu lange bestehenden) Originären zum Primären und damit auch – im fiktionalen Zeitraffer – zum Sekundären.

Was Castoriadis »Aufbruch der Monade« nennt, ist nicht nur oder nicht sosehr durch eine Gewalt *sui generis* geprägt (Aulagnier betitelte ihr Hauptwerk wie bereits erwähnt »Die Gewalt der Interpretation«), sondern vor allem durch die *mise en acte*, also den Anstoß zur Verwirklichung der Sprech- und Wahrnehmungsfähigkeiten im Register der Anlehnung und des Un/Lustprinzips, das sich seinerseits am somatischen Realitätsprinzip anlehnt. Dieses ist aufs Engste mit Bedürfnisbefriedigung verknüpft, für die es weder Negation noch längeren Aufschub gibt. Die Gleichzeitigkeit, die hier im Spiel ist, mag aus einer strikt entwicklungspsychologischen Perspektive, die von klar voneinander abgegrenzten konsekutiven Stadien ausgeht, mehr literarisch-fiktional als realistisch erscheinen. Doch diese

---

Ontologie und Gnoseologie wird erst viel später in der Wissenschaftstheorie relevant, insbesondere durch die metaphysischen Fragen, welche die Quantenphysik aufwirft, und denen Castoriadis mit der Magmalogik für die philosophische Ontologie und ihre Verbindung zur Gnoseologie gerecht zu werden versuchte.

[203] A. Nothomb, Zürich 2002.

[204] »Immerhin ließ diese Monade ihren Körper vegetieren« denken vielleicht die Leser_innen von Aulagnier, die in ihren Arbeiten das Originäre (die Monade) anhand von Extrembeispielen wie anorektische Säuglinge darstellte.

Gleichzeitigkeit ist begrifflich die Grundlage für den Zusammenstoß zweier Momente in der Psyche, den Aulagnier »*téléscopage«* nennt, genauer »Zusammenstoß zwischen einem unbewussten Phantasma und einer identifikatorischen Aussage«.[205]
Die Großmutter, dieser andere Körper mit neuer Stimme, tritt bei Nothomb als Trägerin eines neuen (Un-)Lustobjekts für »Baby« auf.[206] Sie ist ein Körper-Raum im Sinne eines Übergangsobjekts, das zwischen einer psychischen Monade im Kreis einer unheimlichen Familie und einer bis dahin völlig abgeschiedenen, *für es* inexistenten Außenwelt angesiedelt ist. Diese Gestalt scheint von außen zu kommen; zugleich muss sie mitsamt ihres auf der Zunge zergehenden Objekts hinreichend nahe am Körper des Kindes erscheinen, gleichsam als ihm zugehörig, um für dessen Psyche als begehrenswertes Objekt wahrgenommen und assimiliert werden zu können. Diese Aufnahme des Objekts passiert sowohl auf der somatischen, als auch auf der psychischen Ebene. Was aber noch interessanter ist an dieser nicht nur literarischen Szene: Die Schokolade/Großmutter wird die Mitte und das Mittel für die psychische Monade, um seinen eigenen Körper über diesen neuen Anderen affektiv als Objekt und zugleich als Teil des Selbst zu besetzen. Diese Besetzung verbindet die beiden, die einander nun (bewusst, unbewusst und nicht-bewusst) als Teile eines realeren Selbst, das heißt als Psyche-Soma wahrnehmen. So kommt das Baby durch diese gesellschaftliche Mutterschaft der Schokolade schenkenden Großmutter ein zweites Mal zur Welt, diesmal als menschliches Wesen,

---

[205] P. Aulagnier, *L'apprenti-historien et le maître sorcier. Du discours identifiant au discours délirant*, Paris 1984, S. 27. Wie bereits oben (I.3) angedeutet, untersucht Aulagnier dieses Ereignis als Trigger für den Ausbruch von Psychosen; es spielt auch diesseits der Psychose eine zentrale Rolle im psychischen Leben der Menschen, welches sich nicht durchgehend an das Prinzip der Kausalität hält. Das gesamte Buch ist eine Aufbereitung dieses Begriffs *(téléscopage)*, der an jenen der Retrojektion des gerade Erlebten auf das Originäre gebunden ist. Im Grunde haben wir es bei allen Krisensituationen, in denen die Psyche auf ganz frühe Abwehrmechanismen zurückgreift, nicht nur mit einer Regression, also einem Rückfall zu tun, sondern vor allem mit einem solchen »Zusammenstoß« im weniger pathologischen als vielmehr »normal« regressiven Sinn, auch wenn die Auswirkungen auf das psychische Funktionieren in solchen Fällen gewiss drastischer sind als Regressionen im herkömmlich neurotischen Sinn.

[206] Es handelt sich hier gleichsam um eine *Deckerinnerung* im Register der Nachträglichkeit, und der Eindruck der Gleichzeitigkeit sowie die Verwechslung mit der darunter verborgenen Szene erklärt sich u.a. auch mit dem »Zusammenstoß/*téléscopage«.* Die Diskrepanz zwischen der primitiven Urszene »an sich«, also in einem theoretisch-realen Sinn und der Urszene »für die Psyche des Kindes« bleibt auf immer bestehen, nicht nur aufgrund des für diese frühe Zeit nicht existierenden Erinnerungsvermögens, sondern auch wegen der radikalen Subjektivität der Urszene, die ja überhaupt erst durch die und für die Psyche hervorgebracht wird; damit verbundenen ist der »idealistische« Charakter dieser Szene, also der Interaktion zwischen Kind und Bezugsperson im (bloß theoretisch vorstellbaren) totalen Begreifen dieser Szene durch einen absoluten Geist oder Beobachter, der alles wahrnimmt und versteht, weiß und vorhersieht…; hier, an dieser klaffenden Stelle entspringen die Allmachtsphantasmen, Gottesideen und das, was Lacan für die Übertragungssituation das *sujet supposé savoir* nennt, also das Subjekt, dem Allwissenheit unterstellt wird: J. Lacan, *Die vier Grundbegriff der Psychoanalyse: Seminar Buch 11*, Wien 2017.

dessen Seele nicht mehr nur als die Mimikry einer Pflanzenseele selbstbezüglich vegetiert (Pflanzen leben nicht isoliert, die »Pflanzenseele« ist ein weiterer Anthropomorphismus, der mit der monadischen Verfasstheit der menschlichen Psyche zusammenhängt und das »Vegetieren von Menschen wie Gemüse« ist eine metaphorische Bezeichnung, die mehr über die menschlich-»zivilisierte« Verachtung der Pflanzenwelt sagt als über die Pflanzenwelt).
Doch kommen wir auf die oben angedeutete Möglichkeit zurück, dass der Begriff der psychischen Monade auch mit einer von Thanatos beherrschten Art der Anlehnung verknüpfbar ist. Wie schon erwähnt, wird im Fall der infantilen Anorexie nicht so sehr der Hunger, als vielmehr der Akt des Stillens zum Repräsentanten einer von der Psyche als total erlebten Unlust, aus der es dann für die sich vom Körper abgelöst halluzinierende Psyche nur noch den Ausweg der Nahrungsverweigerung gibt. Castoriadis setzt hier die Verbindung zwischen der Struktur der psychischen Monade und den religiösen Allmachtsphantasmen an, seien sie projektiver Art, wie im Falle der Eingottreligionen, seien sie selbstherrlicher Art, wie im Fall des technizistischen Allmachbarkeitsimaginären auf Kosten der Umwelt, ja des Planeten. Der Aufbruch der Monade ist – trotz der Gewalt, die er für die selbstgenügsame halluzinatorische Psyche darstellen mag – der Preis für die Eröffnung des Begehrens im Zeichen des Realitätsprinzips und damit eines Objekts des Begehrens, das selbst ein – auch andere begehrendes – Ich ist. *Der Aufbruch der Monade ist Urkastration, vor jeder Urszene bzw. Urverdrängung.* Das Überwiegen bzw. Total-Werden der Unlust ist in dieser Geschichte nicht die Regel, doch wenn das der Fall ist, setzt es den Körper zeitlebens noch massiver der psychischen Rage aus, als ohne eine solche Unlustdominanz.[207]
Die Idee vom Körper als verfolgende/verfolgte Instanz für die psychische Monade verleiht der »gliederlösenden« Seite vieler Selbstmorde und Morde im Zeichen der Spaltung zur Rettung des Ich nachträglich Sinn.[208] Psychotische Geschehen, die »gliederlösend« gegen den Körper gerichtet sind, bezeichne ich insofern als »hyperrealistisch«, als darin der Körper als *res* den aufgelösten Zustand der Psyche als einen der Zerteilung, ja der Zersetzung über die Maße in Szene setzt, aber auch die von Castoriadis ins Feld geführte Dehiszenz des Psyche-Soma. Dennoch ist sie – in ihrem Angriff auf den Körper – lebensgefährlicher als die psychotisch-halluzinatorische Fragmentierung des Selbst auf rein psychischer Ebene, weil diese den Körper eher intakt zu lassen vermag. Im Kampf auf Leben und Tod zwischen monadischer

[207] Wenn wir den Status des Körpers in der Geschichte der europäischen Religionen und Philosophien betrachten, dann überwiegt dort gewiss die Unlust- und Geißelungserfahrung über jene der Lust und des körperlichen Genießens.

[208] Hesiod nennt Eros in der *Theogonie* »gliederlösend«.

Psyche und ihrem als eigenen verkannten Leib ist das auf den Körper bezogene psychotische Ausagieren aber immer auch schon ein Schritt in Richtung einer Überwindung des tödlichen Abgrunds inmitten des Organismus, der jedenfalls lebensgefährlich ist.
Zwar ist diese Zersetzung leibseelischer Integrität die Aushebelung der unerträglich scheinenden Erinnerung im Register der Wortvorstellungen; sie ist aber auch der Versuch, der so massiv erlebten Bedrohung zu entkommen, also eine Art Überlebensversuch.[209] Der suizidale Angriff einer in unlustvoller Monadenhaftigkeit gefangenen Psyche auf den Körper ist dessen Verneinung und Anerkennung zugleich (weshalb viele suizidversuche in der Psychose auch scheitern: Eros behält dann gerade noch die Oberhand). Diese Angriffe antizipieren eine Anerkennung des Leichnams seitens des/der Anderen, zuweilen auch im Sinne einer unbewussten Erfüllung des – zumeist ebenso unbewussten – Wunsches des_der frühen Anderen.[210]
Im suizidalen Angriff auf den eigenen Körper/Leib erhebt die Seele sich – ob realistisch oder illusionär – *de facto* über den Körper als Ganzen, phantasmatisch jedoch nur über dessen Vergänglichkeit und das Realitätsprinzip, das der leiblichen Verankerung der Seele Rechnung trägt.
Die Ambivalenz in der affektiven Besetzung des Selbst als rein psychisches Selbst und als anderer Körper bzw. als Körperanderer kann zu einer chiastischen Umkehr führen: zum Auseinanderklaffen von universalem »Seelenanderen« und einem konkretistischen Körperselbst, in dem die paranoide Psychose einen punktuellen Anker findet, und in der alles, was außen ist, als beseelt und auf das Ich gerichtet erscheint. Im Idealfall findet die Psyche mit und in ihrem Körper den Weg zur Integration der zur Sprache gekommenen Ängste, die somit nicht mehr im Modus der Spaltung ausagiert werden müssen.

Schwierige Freiheit

Zum Abschluss dieses Kapitels möchte ich auf die Frage nach der Dialektik zwischen Autonomie und Heteronomie zurückkommen und sie aus der Perspektive eines Chiasmas skizzieren, in dem psychische Monade und (Körper-)Anderer auf der Ebene des Einzelenen, gesellschaftliches Imaginäres und kulturelle Verkörperung auf der Ebene des Kollektivs

[209] S. Mentzos, *Psychose und Konflikt: zur Theorie und Praxis der analytischen Psychotherapie psychotischer Störungen*, Göttingen 1995.
[210] Es geht um die Rolle des unbewussten Wunsches (kein Kind zu bekommen) oder des Nicht-Wunsches (ein Kind zu bekommen).

einander gegenübergestellt und sodann miteinander verschränkt werden. Castoriadis hatte vor allem in *Gesellschaft als imaginäre Institution* unterstrichen, dass die Verwirklichung der Autonomie für ihn nicht in dem bestünde, was Freud die »Trockenlegung der Zuydersee« nannte, das heißt eine Art Kolonisierung des Es durch das (bewusste) Ich. Über Lacan kam er, trotz der späteren Kritik an diesem, zu dem Schluss, dass es heißen müsse »wo Es ist, soll Ich auftauchen«.[211]

Der Begriff der Autonomie machte für ihn nicht als solipsistisches Programm eines sich selbst transparenten Individuums Sinn, das mit anderen Seinesgleichen in einer idealen Situation kommuniziert. Er siedelt also das Spannungsfeld zwischen Autonomie und Heteronomie an der Schnittstelle von einzelnem Subjekt und – möglichst demokratisch verfasster – Gemeinschaft an. Damit tritt Freuds (und Lacans) Beitrag zur Befreiung von den kulturell erzwungenen Pflichtobsessionen des auf die individuelle Intention fixierten kategorischen Imperativs in den Vordergrund, allerdings unter explizitem Verweis auf die Vorrangigkeit des Gesellschaftlich-Geschichtlichen.

Trotz seiner Auseinandersetzung mit der menschlichen Hybris scheint für Castoriadis die Hauptquelle der Heteronomie weniger die von Kant explizit ins Feld der Ethik geführte Neigung bzw. die von ihr angetriebene Subjektivität zu sein, sondern er betrachtet – im Anschluss an die linkshegelianische Kritik – eher die Religion bzw. die kulturellen Mechanismen kollektiv sich auswirkender Selbstverkennung als jene Kräfte, durch welche die Gesellschaft sich in einem Zustand der Fremdbestimmung hält, welcher strukturell ihr Bewusstsein für ihre eigene Gestaltungskraft unterminiert. Die religiöse (oder ideologische) Fixierung auf eine illusionäre und als ewig vorgestellte außergesellschaftliche Quelle allen Seins und allen Sinns versteht Castoriadis aber nicht nur im Sinne der hegel-marxistischen Religionskritik (die über Feuerbach und Nietzsche führt), sondern er erweitert sie – in kritischer Auseinandersetzung mit Marcuse, Adorno und Horkheimer – um die Freud'sche Perspektive einer kulturell relevanten Projektion und der damit einhergehenden illusionären Verkennung des eigenen Werks in dieser.[212] Im Zentrum dieser Religionskritik steht der Begriff der Entfremdung, nicht jener der Heteronomie, die der Autonomie gegenübersteht und auch nicht jener der Aufklärung, die bei Castoriadis eher im Feld der philosophischen und wissenschaftlichen Erkenntnis als Erhellung (frz. *éludication)* angesiedelt ist. Dennoch gibt

---

[211] GII insbes. II.2.

[212] Damit weist er eine Verbindung zum Werk des Philosophen und Psychoanalytikers Theodor Reik auf. Reik hat sich auf die historische Analyse des Zusammenhangs zwischen Dogma und Zwangsidee konzentriert, welche in einem allgemeineren Sinn die Destruktionsangst (bzw. die Angst vor dem verdrängten Destruktionswunsch) abwehren. Th. Reik, *Dogma und Zwangsidee*, Leipzig, Wien, Zürich 1927.

Castoriadis die Kant'sche Perspektive auf das Spannungsfeld von Autonomie und Heteronomie nicht auf. Es geht bei ihm vielmehr um das Chiasma von Autonomie und Heteronomie einerseits, Entfremdung und Selbsterkenntnis andererseits, wobei an der Schnittstelle die Selbstinfragestellung/Selbstbegrenzung eine dynamische Vermittlung und eine Verbindung zur Philosophie als Projekt der Aufklärung/Erhellung *(projet d'élucidation)* darstellt.
Welche Rolle spielt nun der Körper bzw. der Bezug zwischen Psyche und Soma in dieser Konstellation? Es gibt bei Castoriadis keine ausführliche Theorie dazu, doch von seinen Begriffen ausgehend ist dies trefflicher denkbar. Wenn der Körper dauerhaft als Unlustquelle von der Psyche abgespalten und projektiv bekämpft wird, wenn er auf metaphysisch-religiöser Ebene vor allem als aggressiv sexualisierter Körper verachtet und auf sozio-politischer Ebene geschunden und geknechtet bzw. von Mehrheitsgruppen zur Quelle der Diskriminierung gemacht wird, wie es im Sexismus, Rassismus sowie in der Homo-, Inter- und Transphobie am grausamsten zum Ausdruck kommt, aber auch in der Art wie mit Sexarbeiter_innen umgegangen wird, dann wird die Spaltung zur Norm, der Körper selbst zum Abjekten, also zum ausgestoßenen Anderen. Er erfährt dann auch noch im Körperkult seine illusionäre Schinderei in Form von Magersucht (Anorexie) oder im Burnout der spätkapitalistischen Arbeitsheld_innen, die – etwa im Kontext des christlichen Opfermythos – ihren Status verinnerlicht und rationalisiert haben.
Die Spaltung, die hier am Werk ist, kann nur im Kontext des umfassenden »Körpers« verstanden werden, innerhalb dessen und um dessen Konstituierung willen die entfremdeten bzw. ausgebeuteten Körper der Einzelnen als von der Normgesellschaft ausgestoßene *aliens* oder als funktionierende Normkörper formiert werden. Die je gesellschaftlich instituierten Normkörper sind nicht von dem jeweils instituierten Körperimaginären zu trennen, das die kulturelle Verkörperung im zweifachen Sinn anleitet. Der erste Sinn betrifft die Verinnerlichung der imaginären Bedeutungen auf einer mehr somatischen Ebene, insbesondere als Habitus, während der zweite Sinn die Inkorporierung des entsprechenden Imaginären vermittels der Instituierung der Gesellschaft als sozialen Körper betrifft, der sich aus devianten Körpern sowie aus Normkörpern zusammensetzt (jede Gesellschaft bringt diese beiden Seiten der Verkörperung und der Formierung der Körper hervor, so wie sie Krankheit und Gesundheit miteinander hervorbringt bzw. als stets miteinander verschränkte über Körperbehandlungen und -techniken kultiviert).

Die Verwirklichung der Autonomie kann also nur über eine Erhellung und Subvertierung dieser Art der »politischen Anatomie«[213] stattfinden; sie wird sich auch mit dem befassen müssen, was Colette Guillaumin mit *sexage* auf den Begriff brachte[214] und was Foucault unter dem Begriff der Biomacht zu analysieren begann.[215] Die Fetische des entfremdenden Imaginären sind ebenso einverleibt wie die Inkorporationen der entfremdenden imaginären Bedeutungen dazu neigen, fetischisiert zu werden, so etwa der Phallus oder der Fetisch als Abwehr der Kastrationsangst und das Projektionsimaginäre der Weiblichkeit, das den politischen Ausschluss der Frauen aus dem formierten Männerkorps gewährleisten soll(te).[216] Ich werde im Folgenden genauer darauf eingehen.

---

[213] Siehe N.-C. Mathieu, *Anatomie politique*, Paris 1991.

[214] C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Paris 1992.

[215] M. Foucault, *Geschichte der Sexualität, Bd. 1. Der Wille zum Wissen*, Kap. 5, Frankfurt a.M. 1983 sowie *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, Frankfurt a.M. 2004. Auch wenn Castoriadis den (verbliebenen) Strukturalismus bei Foucault kritisierte, finden sich interessante Überschneidungen in den Zugängen der beiden Philosophen, die gerade in Bezug auf die Frage nach dem Psyche-Soma fruchtbringend zu untersuchen wären. Für eine Analyse der sozialphilosophischen Ebene bei beiden Autoren siehe: M. Tovar-Restrepo, *Castoriadis, Foucault, and Autonomy. New Approaches to Subjectivity, Society, and Social Change*, London 2012.

[216] Siehe zu diesem Begriff A. Pechriggl, *Corps transfigurés Band 1. Du corps à l'imaingaire civique*.

III Kollektive Autonomie

Demokratie – Freiheit – Revolution

Die politische Theoriebildung von Castoriadis geht auf die späten 1940er Jahre zurück und stand lange im Zeichen einer eingehenden Auseinandersetzung mit dem Marxismus. Diese Phase findet mit der Veröffentlichung zweier für die Marxkritik ausschlaggebender Texte ein Ende: »Marxismus und revolutionäre Theorie« sowie »Von Marx zu Aristoteles, von Aristoteles zu uns«. Im Zentrum seiner Neupositionierung stand ein radikaldemokratisches Anliegen, das zuweilen anarchistische Züge trug, allerdings nicht im Sinne von Bakunin, sondern eher im Geist des italienischen oder spanischen Räteanarchismus; besonders interessierte ihn die im Zuge des Ungarnaufstandes 1956 instituierte Rätedemokratie.[217]

Ich behandle im Folgenden den semantischen Bogen rund um den politischen Freiheitsbegriff bei Castoriadis, und wie er diesen unter genauer Berücksichtigung der gesellschaftlich-politisch je aktuellen Situationen immer systematischer ausführt. Er spannte ab den späten 1960er Jahren diesen Bogen zwischen den sozio-politischen Implikationen der Psychoanalyse (und der *analyse institutionelle)* einerseits, eher prozeduralen Organisations- und Regimefragen andererseits.

Castoriadis verstand sich von Jugend an bis zu seinem Tod als Revolutionär und konnte sich stets für Bewegungen begeistern, welche die gesellschaftspolitische Ordnung aus einer radikaldemokratischen Perspektive in Frage stellten. Dabei verstand er sich zuerst als einen *Denker*, das hieß für ihn auch als einen Geistesarbeiter der Revolution, die vor dem philosophischen Denken nicht Halt machen konnte. So steht die Entwicklung seiner politischen Schriften zuerst im Zeichen einer revolutionären Tätigkeit im Rahmen politischer Gruppierungen, insbesondere der bereits im Vorwort erwähnten Gruppe um die Zeitschrift *Socialisme ou Barbarie*. Hierin liegt auch ein wichtiger Unterschied zu Gramsci, der zwar wie Castoriadis die Entfremdung der Arbeiter durch die hierarchisch organisierte Industriearbeit wahrnahm und die kulturelle Ebene analysierte, der sich aber bis zu seinem Tod Illusionen

[217] Siehe AS 7. Die Version des Textes »La source hongroise« (Die ungarische Quelle) aus 1976 beginnt mit diesen Zeilen: »In den kommenden Jahren werden alle Fragen, auf die es ankommt, sich in dieser einen Frage zusammenfassen lassen: Seid ihr für oder gegen die Aktion und das Programm der ungarischen Arbeiter?« Man verzeihe mir, dass ich mich selbst zitiere. Aber 20 Jahre danach halte ich mich an diese wenigen Zeilen – noch entschlossener, noch wilder vielleicht als zu der Zeit, in der ich sie schrieb.« Wiederabgedruckt in: *Le contenu du socialisme*, Paris 1979, übers. v. A. Pechriggl, http://collectiflieuxcommuns.fr/IMG/pdf/pdf_pdf_LaSourceHongroise_Castoriadis-Arendt_.pdf

über die befreiende Rolle der kommunistischen Partei machte.[218] Für Sartre, dessen Engagement für den Stalinismus Castoriadis scharf kritisierte (worin Merleau-Ponty ihn und Lefort unterstützte), hatte er auch philosophisch wenig übrig. Dasselbe gilt für Maoisten wie Badiou, Glucksmann und andere, für deren Blindheit oder Schweigen gegenüber dem Totalitarismus er stets scharfe Worte fand. Castoriadis' konfronattive Haltung gegenüber Intellektuellen, die den Totalitarismus wenn schon nicht legitimierten, so doch relativierten, ist nicht zuletzt vor dem Hintergrund seiner Verfolgung durch die Nazi-Besatzer und danach durch Stalinisten der Griechischen KP zu sehen.

Die konsequente kritische Analyse der Organisation der Revolution, die Klärung der Regimefragen und des Freiheitsbegriffs stehen bei Castoriadis in enger Verbindung zu Fragen die Gesellschaft und Wirtschaft, aber vor allem das gesellschaftliche Imaginäre betreffend, das ihn seit den frühen 1960er Jahren beschäftigt. Als Aktivist eröffnete er eine interdisziplinäre Zugangsweise aus sozialwissenschaftlicher und politikphilosophischer Perspektive, die er immer systematischer mit der Frage nach den psychischen Dispositionen für Entfremdung oder Befreiung in der Gesellschaft verknüpfte. Die klare Unterscheidung zwischen den Begriffen »das Politische« und »die Politik« sowie zwischen den Sphären der Gesellschaft führten ihn rasch zur Bearbeitung der Regimefrage: Die Demokratie ist das Regime zur Verwirklichung der kollektiven Autonomie, und die Verwirklichung der Demokratie setzt zugleich eine gewisse Verwirklichung dieser Bedeutung der Autonomie durch hinreichend viele Menschen voraus. Auch diese Zirkularität greift er immer wieder auf, was seiner Weigerung, die Freiheit philosophisch letztbegründen zu wollen, entsprach.

Wenn ich von der Bearbeitung der Regimefrage spreche, dann vor allem deshalb, weil Castoriadis als einer der wenigen kritischen Demokratietheo- retiker_innen in den 1990er Jahren die Sphäre der Politik nicht in die Zivilgesellschaft diffundierte: Anstatt die Politik den zunehmend korrupten Eliten der *partitocrazia* (Norberto Bobbio) zu überlassen und die Zivilgesellschaft zur eigentlich demokratischen Sphäre zu machen, bestand er auf der Notwendigkeit einer Reflexion über die rechtlich-institutionelle Verankerung der radikalen Demokratie als der Sphäre der Politik, das heißt der expliziten (Selbst)-Instituierung der Gesellschaft. Zugleich berücksichtigte er als einer der wenigen bekannten Theoretiker der

[218] A. Gramsci, »Il partito comunista«, in: *L'Ordine Nuovo*, 9. Oktober 1920, https://www.ilpartitocomunistaitaliano.it/wp-content/uploads/2020/01/A.-Gramsci_Il-Partito-comunista_.pdf. Castoriadis bezieht sich wohl auch deshalb nicht explizit auf Gramsci, obschon er an dessen Dreiteilung der Sphären der Gesellschaft anknüpft, auf die ich in Bezug auf die Geschlechterherrschaftsverhältnisse gleich genauer eingehen werde. Unter den späteren Kommunisten hob er in einem Seminar Georg Lukács als den einzigen hervor, der in seinen Augen philosophisch interessant war.

Revolution das Kulturelle, das Imaginäre und schließlich das Psychische der Einzelnen und im Kollektiv als zentrale revolutionäre Faktoren und nicht nur als kontingente kulturelle Angelegenheiten oder gar als Epiphänomene.

Anders als Lefort bleibt Castoriadis also Zeit seines Lebens bei der Forderung, die politische Sphäre, also die Sphäre der expliziten Gestaltung der Gesellschaft auch de facto zu demokratisieren. Dies habe durch verfassungsmäßig garantierte, effektive Beteiligung aller (natürlich abwechselnd) an der Gesetzgebung und Machtausübung zu geschehen.[219] Zugleich blieb er immer bei der – aus heutiger Sicht noch revolutionäreren – Forderung, die gesamte Gesellschaft zu demokratisieren, also auch die gesamte Produktionssphäre, was die in der Französischen Revolution umschiffte und im Spätkapitalismus tabuisierte Eigentumsfrage aufwirft.[220] Der Rückzug der Demokratiebewegungen auf die Zivilgesellschaft war für Castoriadis also keine Option, weil er darin eine sowohl begriffliche als auch politische Einengung sah, die bloß dem Konformismus und der Anpassung an das im Westen vorherrschende repräsentativdemokratische System geschuldet sei. Er sah in den partiellen, nicht gesamtgesellschaftlich ausgerichteten Protest- und Emanzipationsbewegungen zwar einen wichtigen Beitrag zur Revolution im Sinne des »Projekts der Autonomie«, aber eben keinen genuin revolutionären. Denn für ihn standen im Zentrum des revolutionären Entwurfs *sowohl* die Regimefrage *als auch* die Verteilungsfrage, die beide von diesen Bewegungen, wenn überhaupt, so nur teilweise aufgeworfen wurden.

Der Rekurs auf die athenische Demokratie war für ihn aus systematischen Gründen wichtig. Denn mit den Kleisthenischen Reformen[221] waren die Prinzipien für das demokratische

---

[219] Mittlerweile sind diese rätedemokratischen Ansätze wieder verbreiteter, insbesondere über die Forderung nach Abschaffung der Parteienherrschaft und Einsetzung einer so genannten Losdemokratie (das Losverfahren ist das älteste und demokratischste Mittel der Verteilung der Macht unter allen; nur die Tatsache, dass in der Moderne – außer in der Schweiz und im Gefolge Rousseaus – unter Demokratie automatisch repräsentative Demokratie vorgestellt und gedacht wird, erklärt diesen Pleonasmus).

[220] Am 26. September 2021 stimmte die Berliner Bevölkerung bei einem Volksentscheid mit großer Mehrheit für die Enteignung eines Wohnkonzerns, der in der Hauptstadt die Mieten in unmäßige Höhen trieb und damit die Wohnungsnot beförderte. Das ist nicht nur ein symbolischer Akt, sondern ein in dieser Art in Westeuropa erstmaliges, substantielles Geschehen, welches auf die Zentralität der Verknüpfung zwischen effektiver Demokratie und Eigentumsfrage unter kapitalistischen Verhältnissen verweist (so wie die Frage nach der Landreform mit der Demokratisierung der Feudalsysteme einherging).

[221] Unsere Kenntnis der Kleisthenischen Reformen verdanken wir Aristoteles' *Verfassung der Athener*, in der dieser die Verfassungsgeschichte Athens festhielt, in der er aber auch die Prinzipien der Demokratie zu fassen versuchte, insbesondere die durch die Kleisthenischen Reformen vollzogene demokratische *metabolê*, also den Umschwung, die Revolution, die er in der *Politik* genauer als die radikale Umwandlung einer Regierungsform zu einer anderen beleuchtet. Zur Kleisthenischen Reform aus einer neueren althistorischen Perspektive, siehe vor allem P. Lévêque und P. Vidal-Naquet, *Clisthènes l'Athénien*, Paris 1964; ich komme im letzten Kapitel auf den Einfluss dieses Buches auf Castoriadis zurück.

Regime am konsequentesten und radikalsten im Sinne der Machtausübung des Demos der (freien, männlichen, athenischen) Bürger vorgelegt worden. Doch auch in Athen, dem Paradebeispiel systematischer Demokratisierung der Gesetzgebung, Jurisdiktion und Machtausübung, waren Privateigentum und Geldakkumulation unangetastet geblieben (obschon sie eingeschränkt wurden). So blieb Marx als der systematischste und radikalste Kritiker des Kapitalismus für Castoriadis auch noch nach seiner minutiösen Kritik an dessen Makroökonomie und Geschichtsphilosophie, auf die sich alle späteren Kritiken implizit oder explizit bezogen, relevant.

Seine Marxkritik ist aus heutiger Sicht eher eine Aktualisierung der Leitlinien der Marx'schen Kapitalismuskritik und eines Teils seiner Praxisphilosophie als eine Verabschiedung; vor allem lese ich seinen letzten zu Lebzeiten publizierten Text »Die ›Rationalität‹ des Kapitalismus« in diese Richtung und auch seine bereits erwähnte positive Haltung gegenüber der Ökologiebewegung als radikale, nur teilweise an Marx, aber durchwegs am Prinzip der Demokratie orientierte fundamentale Kritik am Kapitalismus als verschwenderische und rücksichtslos ausbeutende Produktionsweise. Wer konsequent ökologisch argumentiert, muss kapitalismuskritisch argumentieren.[222] So sieht er in der Ökologiebewegung und der sie hervorrufenden Ausbeutung des Planeten einen möglichen Anstoß für eine Revolution.

Die Bezugnahme auf Freud bzw. seine psychoanalytische Praxis und Theorie waren nicht das Ende der in den Jahren der Herausgabe von *SouB* angestellten Überlegungen zum Handlungsbegriff in einer revolutionären Perspektive. Vielmehr nahm Castoriadis die Frage der Revolution weiterhin ernst, auch in den späteren Jahren, in denen er als Psychoanalytiker und *directeur d'études* an der EHESS tätig war. Er verknüpfte seine durch die Psychoanalyse und die Neukonzeption der Rolle der Einbildungskraft weiterentwickelte Sozial- und Kulturontologie mit den Fragen nach *der* Politik, dem Politischen und der *Autonomie*, einen philosophisch noch relevanten, aber psychoanalytisch in Diskredit geratenen Begriff, den er im Sinne eines radikaldemokratischen Entwurfs repolitisierte und damit für viele Bewegungen wieder attraktiv machte.

Castoriadis war kein Protagonist der *Postcolonial Studies*, doch seine frühe Kritik am Kapitalismus und Imperialismus, sowie seine psychoanalytisch gewendete Kritik am Rassismus,

---

[222] Siehe C. Castoriadis, »La ›Rationalité‹ du capitalisme«, *Revue internationale de psychosociologie. La résistible Emprise de la rationalité instrumentale*, 4/8/1997, S. 31-51, dt. »Die ›Rationalität‹ des Kapitalismus«, in: *Archiv für die Geschichte des Widerstandes und der Arbeit*, 16/2001, S. 425-446. *De l'écologie à l'autonomie* sowie »L'écologie contre les marchands« und »La force révolutionnaire de l'écologie« in: *Une société à la dérive*, Paris 2005, S. 237f bzw. 241-250. Ganz deutlich bringt das *System Change not Climate Change* zum Ausdruck, eine »ökosozialistische« Bewegung, die allerdings die Regimefrage meines Wissens nicht explizit aufwirft.

machten ihn zu einer wichtigen Quelle vieler Autor_innen aus Lateinamerika und mittlerweile auch aus Afrika.[223] Castoriadis hat sehr früh auf den Umstand verwiesen, dass viele ehemalige Kolonien sich auch nach der Entkolonialisierung in kolonialen Situationen befänden.[224] So brachten die neuen Formen der Kollaboration zwischen den Eliten ehemaliger Kolonialmächte und denen der politisch entkolonialisierten Länder auch neue Formen der imperialistischen Ausbeutung dieser Völker hervor: Die meisten Länder werden seit der Entkolonialisierung über den Umweg korrupter einheimischer Eliten im Kontext dieses vom ungleichen Tausch strukturierten Weltsystems weiter von den OECD-Ländern beherrscht und ausgebeutet, Länder zu denen längst auch China zählt.

Zu den Geschlechterverhältnissen hat Castoriadis keinen eigenen Text verfasst, doch seine Theorie der Gesellschaft, der Autonomie und der Revolution sowie seine gelegentlichen Bezugnahmen auf die Frauenbewegung legten eine Neubetrachtung der alle Gesellschaften durchziehenden, ja strukturierenden Geschlechterverhältnisse nahe. Ich werde in diesem dritten Teil mit meinen von Castoriadis ausgehenden Überlegungen dazu beginnen, welche sich besonders auf seine Weiterentwicklung des Freud'schen Begriffs der Anlehnung und auf eine geschlechtsspezifische Differenzierung im Begriff des Imaginären beziehen. Seine revolutionäre Theorie der Gesellschaft und sein Begriff der Anlehnung (der Gesellschaft an die »erste natürliche Schicht«) sind aus meiner Sicht wesentlich, um das Geschlechterverhältnis anderes denn als kausalistisch aus der Natur hervorgehendes oder als rein gesellschaftlich »konstruiertes« zu denken. Der Begriff der Anlehnung im Kontext der Theorie des gesellschaftlichen Imaginären legt es nahe, dieses Verhältnis an der Schnittstelle von Physis und Nomos sowie von Psyche und Soma zu denken. Im Anschluss daran werde ich mich der Entwicklung von

---

[223] Unter den afrikanischen Autor_innen, die derzeit vor allem in Frankreich und im deutschsprachigen Raum rezipiert werden, ist neben Achille Mbembe vor allem Felwine Sarr zu nennen, der sich zentral auf Castoriadis bezieht: *Afrotopia*, Berlin 2019. Ende der 1950er Jahre gehörte Castoriadis zu dem Kreis revolutionärer Intellektueller, dem u.a. die Schriftsteller André Breton, Robert Antelme und Georges Bataille, der antikolonialistische Revolutionär Aimé Césaire, die Philosophen Kostas Axelos und Hubert Damisch sowie der Sozialwissenschafter Edgar Morin angehörten. Ihr Hauptziel war es, die revolutionäre und zugleich antistalinistische Haltung zu stärken, die damals in Frankreich zwischen den Fronten (westlicher Kapitalismus vs. stalinistischer Realsozialismus) zu verschwinden drohte. In Lateinamerika ist die Rezeption mittlerweile fast unüberschaubar; sie mehrte sich bereits in den 1990er Jahren, als Castoriadis auf Einladung verschiedener Universitäten mehrere Vortragsreisen nach Lateinamerika unternahm.

[224] Castoriadis bezieht sich in einem Text aus den 1970er Jahren über den Imperialismus auf die Weltsystem-Theorien Immanuel Wallersteins, Samir Amins und anderer, die er als Ökonom natürlich kannte: C. Castoriadis, »Le Système mondial de domination« in: *Sur la dynamique du capitalisme, EP VIII,* Paris 2020, S. 284-339. Zur gleichen Zeit entwickelte Wallerstein im Kreis anderer kritischer Makroökonomen wie Amin, Giovanni Arrighi, Andre G. Frank oder Dieter Senghaas seine Weltsystemanalyse. Seine Kritik an den »indigenen« Eliten äußerte er vor allem in seiner Polemik gegen Sartre, dem er nicht nur eine fehlgeleitete und widersprüchliche Einschätzung des Stalinismus und der Rolle der UdSSR, sondern auch undifferenzierten Antikolonialismus vorwarf.

Castoriadis' radikaler Demokratietheorie widmen, denn die Verwirklichung egalitärer Geschlechterverhältnisse ist untrennbar mit jener der Demokratie verbunden.
Anders als in den vorangegangenen Kapiteln, verfahre ich in den folgenden nicht akribisch philologisch auf Basis bestimmter Primärtexte und relevanter Kommentare dazu, sondern ich führe Castoriadis' politisches Denken im Kontext seines Gesamtwerks kritisch weiter. Dabei beziehe ich mich sowohl auf die mehr akademischen Schriften als auch auf die früheren politischen Schriften, und ich beziehe auch Briefwechsel mit ihm ein, sowie Gespräche, die ich zwischen 1989 und 1997 mit ihm führte.

1 Geschlechterwandel im Kontext des »instituierenden Imaginären«[225]

Die Pfeiler in der Theorie des »gesellschaftlichen Imaginären« sind die imaginären Bedeutungen mit der Differenzierung zwischen zentralen und sekundären Bedeutungen sowie die Vermittlung von Theorie und Praxis. Der Begriff der Revolution erhält damit eine neue Bedeutung, durch welche Castoriadis die Kreativität der Menschen, die Handlungsspielräume sowie die (Selbst-)Entfremdungsmodi des anonymen Kollektivs im Kontext des Begriffs des »instituierenden Imaginären« in den Mittelpunkt seiner späteren Arbeiten rückt. Dieser Begriff steht auch im Zentrum der folgenden Ausführungen zur Frage nach dem Wandel in den Geschlechterverhältnissen als implizite und explizite Instituierung neuer Verhältnisse und neuer Auffassungen von Geschlecht.

Castoriadis befasste sich mit dem Problem der Selbstorganisation *(autoorganisation)* und der Selbstinstituierung *(autoinstitution)* als kollektive Autonomie bzw. als radikal verstandene Demokratie. Dabei stellt der Geschlechterwandel für ihn nur einen Aspekt unter mehreren dar. Während für manche die feministischen Bewegungen und die von ihnen erkämpften Freiheiten bzw. rechtlichen Gleichstellungen auf allen gesellschaftlichen Ebenen als *die* Revolution des 20. Jahrhunderts gelten, haben diese Veränderungen für Castoriadis keine Revolution im umfassenden Sinne hervorgebracht, sehr wohl aber radikale Veränderungen in den gesellschaftlich instituierten Herrschaftsverhältnissen. Möglicherweise hätte er konzediert, dass es sich dabei um eine Art kulturelle Revolution vor allem im affekt-ökonomischen Sinn und auch in gewisser Hinsicht um eine grundlegende politische Veränderung (Frauenwahlrecht) handelte; er sah darin keine Revolution als umfassende Aufhebung der politischen Arbeitsteilung zwischen Herrschenden und Beherrschten, also des partitokratischen Regimes der Repräsentation, und schon gar nicht im politisch-ökonomischen Sinn einer gerechten Verteilung der Ressourcen, welche der verwirklichten Demokratie seiner Auffassung nach zugrunde liegen müsste.

Wenn wir die Annahme akzeptieren, dass die feministischen Bewegungen in allen Schichten des Geschlechterimaginären, der politischen Kultur und der Lebenswirklichkeiten massive Verstörungen der Männervorherrschaft nach sich gezogen haben, sowie Veränderungen zentraler imaginärer Bedeutungen, dann ist zu deren Analyse der Begriff des »instituierenden

[225] Dieses Kapitel ist eine stark überarbeitete Fassung des Aufsatzes: »Geschlechterwandel im Kontext des ›instituierenden Imaginären‹«, in: *kultuRRevolution. zeitschrift für angewandte diskurstheorie: Cornelius Castoriadis' politische Theorie*, 71 – 2/2016, S. 23-30.

Imaginären« angemessener als die herkömmlichen hegel-marxistischen Theorien der Revolution mit ihren Grundannahmen objektiver historischer Gesetze. Und wenn die politische Bewegung des Feminismus auch kein Keim ist, dann doch eine weitgehend radikaldemokratische und auf kollektive Autonomie ausgerichtete Bewegung, in der zeitig die eigenen Heteronomietendenzen thematisiert wurden, also das, was Castoriadis als Selbstinfragestellung charakterisiert.[226]

Zwei weibliche, wenn auch nicht explizit feministische ›Verbindungsfiguren‹ sind auch für die Frage nach dem Geschlechterwandel im Kontext des instituierenden Imaginären im 20. Jahrhundert relevant: die Revolutionärinnen Kollontai und Luxemburg, die beide sowohl für Castoriadis als auch für die europäische und US-amerikanische Frauenbewegung der 1970er Jahre wichtig waren. Die älteren Texte von Castoriadis beziehen sich stark auf ihre Bürokratie- und Herrschaftskritik sowie auf das, was Rosa Luxemburg als Selbstkritik der Sozialdemokratie von dieser einforderte. Ähnliches findet sich bei Kollontai in ihrem ungebrochenen Widerstand gegen die diktatorialen Tendenzen innerhalb der Russischen Revolution bzw. die Tendenz der Eliten, sich von der Basis abzukoppeln und diese zu unterdrücken bzw. auszubeuten.[227]

Die Räte, die Sektionen der Französischen Revolution, die Sowjets/Arbeiterräte, die deliberativen Streikversammlungen oder Plena waren die Zentren einer radikaldemokratischen Macht, die es zu etablieren gegolten hätte, und zwar als verlässliche Form der gerechten und gleichen Verteilung der Machtkompetenzen, nicht als Scheindemokratie wie in der zunehmend bürokratisierten und totalitär regierten Sowjetunion. Diese Formen der ständigen, *expliziten Instituierung* der Gesellschaft sind wie gesagt der eine Bereich des instituierenden Imaginären, Castoriadis nannte ihn *die* Politik.

---

[226] So wurden etwa die vermeintlichen Befreiungsangebote vieler weib-weiblicher Autoritäten (Theorie des *affidamento* u.a.) nicht nur nachgebetet, sondern ebenso kritisch untersucht; dasselbe gilt für die unterschiedlichen Dogmatismen (Hypostasierung der Differenz im »Differenzfeminismus« vs. Gleichheit im feministischen Egalitarismus oder die radikalkonstruktivistischen Tendenz zur Verleugnung des Leiblichen in manchen Queerfeministischen Theorien).

[227] Die Februarrevolution wurde im Oktober durch einen Putsch der Bolschewiki beendet, das hat nicht erst Castoriadis gesehen und ausgesprochen, sondern vor ihm viele demokratisch gesinnte Revolutionäre; darüber legen dogmatische Kommunist_innen bis heute einen Schleier des Vergessens.

Geschlechterwandel zwischen expliziter und impliziter Instituierung

Der weitläufigere semantische Raum im Begriff des instituierenden Imaginären bezieht sich hingegen auf die *implizite Instituierung*. Castoriadis suchte in diesem Phänomen vor allem die durchaus auch subversive Kreativität der Arbeiter_innen auf, die er als genuinen Beitrag der Imagination analysiert.[228] Inmitten eines heteronomen, von Herrschaftsgesten, Kontrollzwang und Bürokratisierung dominierten Systems sei die Imagination im positiven Sinn eines instituierenden Imaginären vor allem als Widerstand bemerkbar – als passiver oder als aktiver; als vereinzelter oder als kollektiver Widerstand. Genau bei dieser Verschränkung verschiedener Formen des Widerstands knüpft Castoriadis mit der Hervorhebung der Kreativität der Menge bzw. des anonymen Kollektivs an.[229]

In der frühen feministischen Bewegung der späten 1960er- und beginnenden 1970er Jahre lässt sich eine Permeabilität der Grenzen zwischen expliziter und impliziter, zwischen privater, öffentlicher und politischer Instituierung bemerken, die zur Entwicklung von neuen Kunst- und Aktionsformen führte, etwa zu Frauenräten, improvisierten Happenings, in denen Frauen, vereinzelt auch Männer und Inter- sowie Transpersonen, ihre Unterdrückungs- und sogar Missbrauchserfahrungen, vor allem aber ihre Rebellion gegen einengende Geschlechtersettings künstlerisch publik und somit zum Politikum machten (Niki de St. Phalle, Valie Export, Nico, Maria Lassnig, Louise Bourgeois, Monika Treut, Orlan, Renate Bertlmann u.v.a.).

Das Projektionsimaginäre der Weiblichkeit, das die gleichsam heilige und heiligende Folie für die permanente Re/instituierung bzw. Destituierung und Re/konstituierung eines die Geschlechterherrschaftsverhältnisse libidinös-gewalt(tät)ig arrangierenden Geschlechterimaginären darstellt, wird durch solche widerständigen Aktionsformen immer wieder zerrissen, besudelt, karikiert und ins Gegenteil verkehrt. Die von einer männlich dominierten Welt instituierte *Weiblichkeit* wird ins Surreale hinein hypostasiert und wieder destituiert, bevor es mit der reaktiven Restauration durch den substanzialistischen Differenzfeminismus wiederbelebt wird, um schließlich banalisiert als ephemere Werbefläche wieder zur Verfügung zu stehen oder neuerlich subvertiert zu werden. In diesem Zusammenhang geht es mir darum, ausgehend von Castoriadis' Instituierungsbegriff, die begriffliche Trias

[228] Dass die Leser_innen der ersten Nummer von *SouB* 1949 als *Industrie- wie auch Wissens-Arbeiter_innen* angesprochen wurden, ist ein weiterer Hinweis auf die antizipatorische Kraft dieser Zeitschrift im Hinblick auf den Pariser Mai ›68 und darüber hinaus auf das Aufkommen des akademischen Prekariats vor der Jahrtausendwende.

[229] Siehe oben Kapitel I.2.

von Destituierung, Instituierung und Konstituierung systematischer zu verknüpfen. Dies ermöglicht nicht nur eine klarere Differenzierung zwischen den Sphären und Handlungsweisen, sondern auch ein besseres Verständnis der darin jeweils ins Werk gesetzten Affektökonomie. Sie hilft auch dabei, das Oszillieren zwischen Veränderung und Stabilisierung, zwischen Kosmos und Chaos sowie zwischen Konzentration bzw. Assoziation und Dissoziation im Prozess der Instituierung besser zu verstehen.

Wenn wir heute von *queer* und *transgenre* sprechen und immer mehr Menschen sich dieser Perspektive der Überschreitung von Geschlechterfixierungen auch im Sinne von Genre-Entgrenzungen bzw. von Über- und Durchschreitungen fixierter Begriffe (gr. *genos)* und Geschlechterklassen zuwenden, dann, weil die Fixierungen durch die Grenzziehungen zwischen den Gattungen, Geschlechtern und Begriffen längst brüchig geworden sind. Genauer genommen waren sie es schon im Moment ihrer Instituierung. In ihrer einengenden Gewalt, welche geschlechtsspezifischen Gehorsam erzwingt, wurden und werden sie immer von Neuem durchschaut, destituiert oder dekonstruiert. Sie werden auch deshalb immer von Neuem destituiert, weil das Geschlechterherrschaftssystem sich über diverse Akteure immer wieder zu rekonstituieren sucht, ähnlich wie das rassistische und, damit eng verbunden, das kapitalistische System maximaler Ausbeutung von Menschen, Tieren und Umwelt.

Überschritten wird das Geschlechterherrschaftssystem als solches auch durch spielerisch-polysemische Begriffe wie *transdrag* oder *drag-in-trance*, die als Figuren des instituierenden Geschlechterimaginären in Kunst und Philosophie, Cultural-Feminist-Queer-**Studies, Geschlechtergleichstellungspolitik und in der Auseinandersetzung um Heteronormativität, Homo- bzw. Transphobie, *Nomophobie*[230] und Homonationalismus seit den 2000er Jahren performiert und in Szene gesetzt wird.[231]

---

[230] Von »Nomophobie« spreche ich im Zusammenhang einer pauschal verdammten Norm *(nomos)*, in dem die Norm (egal ob als verfassungsrechtlich verstandene Grundnorm im Sinne Kelsens oder als soziologische Norm) pauschal bekämpft und als Begriff verabschiedet wird. Konkreter ist damit die Aufblähung jeglicher Normativität zum a priori heteronomen/heteronormativen Verfügungszusammenhang gemeint. Siehe A. Pechriggl, »Psychoanalytisch-naturrechtliche Heteronormativität versus politische Normsetzung«, in: Rainer Bartel u.a. (Hg.), *Heteronormativität und Homosexualitäten*, Innsbruck, Wien, Bozen 2008, Studienverlag, S. 25-42 (das war vor dem Aufkommen der gleichnamigen Angst, ohne *mobile-phone* zu sein).

[231] Cristina Berettas Weiterführung des Begriffs der *performance* von Marie-José Mondzain und des daran anknüpfenden Begriffs der »*réversibilité des registres«* ist nicht nur für das nationalistische Geschlechterimaginäre im Epos und im Krieg von Bedeutung, sondern generell für die Analyse der erwähnten Transfigurationsprozesse und der dafür relevanten zirkulären Mimesis zwischen Sinnlichem und Ideellem, Physis und Nomos, Natur und Kultur, Realem und Fiktionalem etc.: »Der Krieg wird literarisch so verarbeitet, »*perlaboré*«, »durchgearbeitet«, dass ihm eine Form zuteil wird, die er realiter als Chaos und Destruktion nicht hat, da er in erster Linie mit der Zerstörung von Körpern operiert.« C. Beretta, *Krieg, Literatur und Agency. Post-Jugoslawische Kriegsliteraut r und das nationalistische Geschlechterimaginäre* (Habilitationsschrift Universität Klagenfurt), Klagenfurt 2020, S. 17, siehe auch S. 36f. Für den Begriff der zirkulären Mimesis siehe A. Pechriggl, *Chiasmen*, S. 40.

Castoriadis hat zu diesen Themen nicht viel geschrieben, aber er war stets an neuen Widerstands- bzw. Veränderungsbewegungen interessiert, offen für neue Perspektiven, Begriffe, politische Strategien, Entwicklungen. In einem Briefwechsel mit mir erläuterte er seine Position, nachdem ich ihn gefragt hatte, ob er sich nicht widerspreche, wenn er früher den revolutionären Impetus der feministischen Bewegung begrüßte und nun die Auflösung der Geschlechterrollen als Zeichen des gesellschaftlichen Zerfalls zu kritisieren scheint:

»Ich werde nur versuchen, einige Missverständnisse aufzuklären: Ich denke nicht, dass eine Geschlechterordnung, welche es auch immer sei, dem aktuellen Zerfall *(délabrement)* vorzuziehen ist. […] Ich sage nur: Jahrtausende hindurch haben die Gesellschaften mehr oder weniger strikte »Geschlechterordnungen« erlebt. Unsere zeitgenössische Gesellschaft ist die erste, in der eine solche »Ordnung« dazu tendiert, sich aufzulösen. Das ist an sich noch keine »Befreiung«, eine solche hängt davon ab, was man daraus macht. Es kann durchaus das Risiko eines Zerfalls und eines Niedergangs nach sich ziehen (siehe Rom zur Kaiserzeit). Ich habe vor dreißig Jahren (»Recommencer la révolution«, *SouB* 34) die Frauenemanzipationsbewegung begrüßt, in einem bestimmten Kontext. Es muss aber festgestellt werden, dass dieser Kontext nicht mehr existiert, die Bewegung auch nicht, und es ist eine tiefe Verstörung inmitten noch nie da gewesener Verwirrung zu beobachten.«[232]

Kritisch sowohl gegenüber differenzfeministischen als auch gegenüber radikalkonstruktivistischen Ansätzen, bot sein Werk Anknüpfungspunkte für übergreifende Bezugnahmen, insbesondere hinsichtlich der Verwirklichung der Autonomie aus feministischer Perspektive,[233] hinsichtlich der Verbindung zwischen Geschlecht und Handlungstheorie[234] oder hinsichtlich der Verbindungen zwischen Magmalogik und metaphilosophischen Aspekten der *Queer-Theory*.[235]

Castoriadis stellt in *Gesellschaft als imaginäre Institution* die gesellschaftliche Geschlechterfrage mit der Fortpflanzungs- und der Begehrensfrage in einen Zusammenhang. Dazu

---

[232] »Je vais seulement tenter d'éclairer quelques malentendus. Je ne pense pas qu'un ordre sexuel, quel qu'il soit, soit préférable au délabrement contemporain. […] Je dis seulement: pendant des milliers d'années, les sociétés ont vécu des » ordres » sexuels plus ou moins stricts. La société contemporaine est la première où un tel ordre tend à ne plus exister. Cela, en soi, n'est pas une » libération «. Cela dépend de ce que l'on en fait. Cela peut parfaitement être le risque d'un délabrement et d'une décomposition de la société (cf. Rome impériale). J'ai salué il y a *trente* ans *(SouB*, nº 34) le mouvement vers l'émancipation des femmes dans un certain contexte. Force est de constater que ce contexte n'est plus là, ce mouvement non plus, et ce qu'on voit c'est le désarroi profond dans une confusion sans précédent.« Mein Brief vom 25. Juli und Castoriadis' Antwort vom 25. August 1994, Fonds Castoriadis, IMEC, übers. v. A. Pechriggl, zit.n. F. Dosse, *Castoriadis. Une vie*, S. 324.

[233] Siehe *Autonomie in Bewegung. Dokumentation der 6. Österr. Frauensommeruniversität* (Hg. von Verein zur Förderung von Frauenbildungsprojekten), Wien 1990.

[234] L. McNay, *Gender and Agency. Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*, Cambridge and Oxford 2000.

[235] Siehe hierzu G. Perko, *Queer-Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens*, Köln 2005.

verknüpft er alle drei Ebenen (Gesellschaft, Bios, Psyche) im Begriff der Anlehnung miteinander. In dem Kapitel »Die Anlehnung der Gesellschaft an die Natur« schreibt er:

»Männer und Frauen leben in einer Gesellschaft; sie können ohne Ambiguität als (biologische) Weibchen und Männchen ausgemacht werden. Sie zeugen Buben und Mädchen, die immer und überall überlebensunfähig wären, wenn sie nicht von Erwachsenen eine relativ lange Zeit über umsorgt werden. All das rührt weder von der Gesetzgebung durch das transzendentale Bewusstsein noch von der Instituierung der Gesellschaft her… Dieser Aufteilung des (als eine Menge von Köpfen betrachteten) Kollektivs in eine Teilmenge von Männchen und eine Teilmenge von Weibchen *muss* die Institution der Gesellschaft immer und überall Rechnung tragen; aber dieses Rechnung-Tragen geschieht durch die Verwandlung der natürlichen Tatsache des Männchen-Seins oder des Weibchen-Seins in gesellschaftlich imaginäre Bedeutungen von Frau-Sein und Mann-Sein, die ihrerseits auf das Magma aller imaginären Bedeutungen der betreffenden Gesellschaft verweisen. Weder kann diese Verwandlung als solche, noch der je spezifische Gehalt der jeweiligen Bedeutung von der natürlichen Tatsache geschlossen, aus ihr produziert oder von ihr abgeleitet werden.«[236]

Was Castoriadis hier »natürliche Tatsache *(fait naturel)* der geschlechtlichen Differenzierung« nennt, ist einerseits an die Fortpflanzung gebunden, insofern sie zweigeschlechtlich ist, andererseits an die anatomischen Geschlechtsmerkmale, welche die Zuordnung der Menschen in die jeweilige Teilmenge erlauben bzw. anstoßen. Von einer Schnittmenge ist hier keine Rede, weil es um die Fortpflanzung und den bio-logischen Standpunkt geht, der für seine grobe Klassifikation nur zwei Teilmengen erfordert und zulässt. Die aus dieser Klassifikation ausgeschlossenen Dritten, die genannt werden, sind die nicht geschlechtsreifen jungen Menschen, von intergeschlechtlichen oder nicht fortpflanzungsfähigen Erwachsenen ist nicht die Rede.

Gerade diese – zahlenmäßig gar nicht so geringe – Teilmenge aber ist es, die begrifflich Probleme für die soeben zitierte Formulierung und für fast alle Gesellschaften schafft (das Römische Recht erkannte implizit Hermaphroditen, also ein drittes Geschlecht an, doch in der Historiographie wurde das Thema erst in den 1980er Jahren untersucht, dasselbe gilt für das dritte Geschlecht bzw. *Berdache* in der Ethnologie bzw. Sozial- und Kulturanthropologie).

---

[236] Hier auch im Original: »Des hommes et des femmes vivent dans une société; ils peuvent être repérés sans ambiguïtés comme (biologiquement) mâles et femelles. Ils engendrent des garçons et des filles, qui sont, partout et toujours, incapable de survivre à moins qu'il ne soit pris en charge par des adultes pendant un temps assez long. Tout cela ne procède ni de la législation de la conscience transcendantale, ni de l'institution de la société. Les ensembles des mâles et des femelles, ou des enfants n'ayant pas atteint un degré donné de maturation biologique, sont, considéré strictement comme tels, données naturellement; de même que sont donnés naturellement des attributs certains ou extrêmement probables qui les affectent. De cette partition (de la collectivité considéré comme un ensemble de tête) en un sous-ensemble mâle et un sous-ensemble femelle, l'institution de la société est toujours et partout obligé de tenir compte; mais ce tenir compte à lieu dans et par une transformation du fait naturel d'être-mâle et d'être-femelle en signification imaginaire sociale d'être-homme ou d'être-femme, laquelle renvoie au magma de toutes les significations imaginaires de la société considérée. Ni cette transformation comme telle, ni la teneur chaque fois spécifique de la signification en question ne peuvent être déduites, produites, dérivées à partir du fait naturel, partout et toujours le même.« IIS, S. 313, übers. v. A. Pechriggl (GII, S. 385).

Dennoch, die Plastizität des in dieser Theorie enthaltenen Geschlechterimaginären ist schier unendlich: Die »natürlichen Tatsachen« stellen Anstöße dar für die Einbildungskraft und das instituierende Imaginäre, aber in welche Richtung diese von der Gesellschaft ausgestaltet und umgesetzt werden, welche Prägnanz sie haben, bleibt letztlich unbestimmbar, ja dieser Gestaltungsprozess ist nicht einmal im Nachhinein klar darstellbar, schon gar nicht erschöpfend erklärbar.

Fast fünf Jahrzehnte nach Erscheinen von *Gesellschaft als imaginäre Institution* ist – durch Klonen von Tieren, vielleicht auch schon oder bald von Menschen – sogar die Zweigeschlechtlichkeit der Fortpflanzung relativiert.[237] Das Begehren, das in der bürgerlichen Gesellschaft mit der Fortpflanzung und der kleinfamiliären Sorgepflicht der Eltern bzw. des *pater familias* aufs engste verknüpft war, mäandert unaufhörlich über die Grenzen der Fortpflanzung und der biopolitisch verordneten Heterosexualität hinaus.

Wenn Castoriadis die menschliche Sexualität über die Homosexualität bzw. das nicht in der Fortpflanzung mündende Begehren aus der bio-logischen Sicht (Überleben der Gattung) heraushebt, dann als zugleich einem anderen Register, nämlich dem des sexuellen Eros zugehöriges. Er eröffnet damit das Spektrum dessen, was ich in Anknüpfung an sein Denken als *Schichtungen des geschlechtsspezifischen Imaginären* genauer zu verstehen suchte. Dieses Spektrum ist unabgeschlossen und verändert sich mit jeder neuen Instituierung geschlechter- oder sexualitätsspezifischer Bedeutungen, Tendenzen, Agierens- und Handlungsweisen.

Die philosophische Begriffsbildung von Castoriadis ist, wie in Teil I ausgeführt, mit einer *imaginationsontologischen* Zugangsweise verknüpft, in der es um das Explizitmachen der Einbildungskraft in ihrer seinskonstitutiven Dimension geht. Das wirkt sich auch auf das Verständnis der Vorstellungslust und des Verhältnisses zwischen Geschlecht und Begehren aus. Sein Begriff des Imaginären und der *imaginatio* als ontologisch relevante *vis formandi* rief den Körper, und damit auch den geschlechtlichen Körper auf den Plan, der in den 1980er Jahren gerade durch *Artificial Intelligence* und virtuelle Realitäten, plastische Chirurgie, Cyborgs und Radikalkonstruktivismus sowie Immaterialisierungen aller Art verabschiedet zu werden schien. Nun ist der Körper als real-gegenständlicher, als meditativ zugänglicher Leib, als Begriff oder als konkretistischer Akteur und Patient unumgänglich; dies gilt umso mehr, wenn die Einbildungskraft bzw. die Vorstellungslust ins Zentrum des philosophischen Interesses

[237] Spätestens hier, aber auch angesichts des rasanten Anstiegs von operativen Geschlechtsumwandlungen (vor allem von Frauen zu Männern), sowie der Polemik zwischen manchen Differenzfeministinnen und »cis-Frauen«-feindlichen Transpersonen, könnte die im oben zitierten Brief versuchte Antwort von Castoriadis zu denken geben.

gerückt wird. Der im vorigen Kapitel bereits vorgestellte Begriff der somatischen *vis formandi* soll den Geschlechterwandel im Kontext des instituierenden Imaginären über Castoriadis hinaus besser verständlich machen.

Castoriadis setzt die Einbildungskraft an der Schnittstelle zwischen Psyche und Soma, zwischen präkognitiver psychischer Monade und ebenso präkognitivem Soma des Neugeborenen an. Er beschreibt diese Schnittstelle (analog zu Kants transzendentalem Schema) als etwas, woraus, womit und wodurch Einbildungen oder Produkte der Einbildungskraft (ob als Phantasmen, Vorstellungen/Kognitionen, Gedanken etc.) ins Sein treten. Dabei stößt man unweigerlich auf den Begriff der Anlehnung, der das für Castoriadis paradigmatische ontologische Verhältnis für die Erläuterung der Frage nach der Instituierung der Geschlechterverhältnisse ist.

Mit der für die Autonomie/Freiheit zentralen Frage nach dem (unbewussten) Agieren im Handeln stoßen wir allerdings an die Grenze des von Freuds Denken stark geprägten Anlehnungsbegriffs, bei dem es um die Anlehnung der Struktur psychischer Tätigkeiten und Produkte an jene des Leiblich-Triebhaften im Menschen geht. Hinsichtlich des instituierenden Imaginären möchte ich zwar nicht von einer ontologischen Erblast dieses Begriffs sprechen, aber doch vom Ballast eines den Körper nur vermessenden philosophischen Erbes vor allem bei Freud, zum Teil auch bei Castoriadis. Ich denke, dass dieser Ballast der Metapher des (Substanz-bezogenen) An-Lehnens mit der Schwerkraft des Körpers und mit den darauf reagierenden Körper-Abkoppelungstendenzen in der Psyche und in der genannten philosophischen Tradition zusammenhängt. Dieser Ballast löst sich in den Begriffsbildungen und philosophischen Phantasmagorien, die dem Körper Rechnung zu tragen versprechen, keineswegs auf; vielmehr verdichtet er sich zuweilen zu einer Neigung des philosophischen Nachdenkens über den Körper, welches diesem auch dort schon Bedeutungslosigkeit attestiert, wo er noch im Zentrum der Metaphernbildung zur Darstellung des Denkens steht, wie etwa bei Platon oder bei Hegel.

Vorstellungen wie Männlichkeit, Weiblichkeit oder Geschlechtscharakter lehnen sich vielleicht an vorige Begriffe und Sprachgebräuche an, sie verflüchtigen sich im Vergessen von Begriffsmoden, modischen Begreifens-Praktiken und Begriffsgebräuchen aber oft ebenso schnell wie sie aufgetaucht sind; sie erscheinen bald als abgegriffen, vergriffen, archiviert, ad acta gelegt, vergessen. In jedem Fall sind sie – ephemer oder dauerhaft – Teil eines instituierenden Geschlechterimaginären, mit seinen Dogmen, seinen Kommentator_innen, seinen Institutionen und allen Formen des Widerstands dagegen.

Wenn wir der »unendlichen Alchimie des Begehrens«, wie Castoriadis es nannte, ernsthaft Rechnung tragen wollen, und zwar im Kontext des instituierenden Imaginären und nicht im Kontext eines Bio-logos, dann erweist sich der Anlehnungsbegriff als zu starr. Er bleibt einer Geschlechterontologie und ihren Geschlechtermarkern verhaftet, die doch immer wieder im Sinne einer Art der Verursachung von Geschlechterinszenierungen und -Bedeutungen durch die Anatomie vorgestellt, ausagiert, theoretisiert und re/konstituiert wird, während gleichzeitig die radikale Andersheit des Leibs bzw. des Unbewussten in der herkömmlich wachbewussten Erfahrungswelt der Menschen tendenziell negiert oder zumindest unter die Paradigmen der gerade vorherrschenden »Geschlechterordnung« subsumiert wird.
Das Verhältnis zwischen anatomischer, fortpflanzungsbiologischer, sexueller und vorstellungsbezogener Geschlechtlichkeit ist also immer schon Teil gesellschaftlich instituierter Geschlechtlichkeit und Geschlechterverhältnisse; doch Wandel gibt es durch die mehr oder weniger an die Institution Geschlecht angepassten, in sie eingefügten Menschen immer. Manchmal vollzieht sich der Wandel untergründig, manchmal radikal und weitreichend, wie durch die oben genannte radikale Veränderung in den Geschlechterherrschaftsverhältnissen und im Anschluss daran durch Praktiken, welche die tradierte Geschlechterordnung destituierten und durch politische Normsetzungen neu konstituierten. In dieser Hinsicht kann für viele Länder, nicht nur in Europa oder auf dem amerikanischen Kontinent, gesagt werden, dass die feministischen und in ihrer Nachfolge die geschlechterpolitischen Bewegungen durchaus zur demokratischen Instituierung einer neuen, auf Basis der Prinzipien von Nicht-Diskriminierung und Entfaltung sexueller Freiheit konzipierten Geschlechterordnung geführt haben. Dass diese den Menschen angemessener sind als die hergebrachten patriarchalen Ordnungen mit ihren verschiedenen Missbrauchsfundamenten, das heißt mit ihrer Fundierung durch Gewalt gegen Frauen (und Kinder), hat zuletzt die türkische Regierung explizit gemacht.[238]

Andersheit/Veränderung bezüglich der Geschlechterverhältnisse

Die Abstrahierung von Leib und Körper geschah insbesondere auch bezüglich der Geschlechterdifferenzproblematik als »Allegorisierung des Weiblichen«, wobei sich hier die Frage stellt, ob das Denken der Andersheit den ontologischen Ansprüchen der »geschlechtlichen

[238] Präsident Recep Tayyip Erdogan legitimierte 2021 den Ausstieg der Türkei aus der internationalen Istanbul-Konvention zum Schutz von Frauen vor Gewalt damit, dass dies der Homosexualität Vorschub leiste. Nach dieser nicht weiter argumentierten »Logik« macht die gewaltsame Unterwerfung von Frauen das Mann-Sein und die heterosexuelle Matrix aus.

Andersheit« bzw. der Veränderung des Geschlechterverhältnisses gerecht werden kann. Castoriadis geht – wie erwähnt – für das Begreifen der Geschlechterverhältnisse von den gesellschaftlich-imaginären Bedeutungen aus, die ihrerseits durch die »erste natürliche Schicht« der biologisch-sexuellen Differenz *angestoßen (oder induziert), nicht aber kausal determiniert* seien. Als zwischengeschlechtliche Verhältnisse sind sie in dieser Konzeption nicht bloße Differenz, sondern Teil der je instituierten Geschlechterklassen oder -gruppen. Diese überschreiten allerdings das biologisch-Differentielle im oben erläuterten Sinn der Anlehnung.

Gehen wir nun vom ontologischen Aufbruch durch das Ins-Sein-Bringen von neuen Gestalten aus, dann stoßen wir unweigerlich auf die Frage nach der Art und Weise, wie die unterschiedlichen Gesellschaften zu je unterschiedlichen Zeiten Männer, Frauen und allenfalls andere (Berdache, Hermaphroditen, divers geschlechtliche Menschen…) als relationale Klassen instituierten. Diese Instituierung trage, wie wir lasen, überall den biologischen Bedingtheiten der Fortpflanzung und der Sterblichkeit Rechnung; sie trägt auch den gesellschaftlich existenziellen Tätigkeiten des Gebärens und des gleichsam komplementär instituierten »Wehrens«, sowie dem sexuellen Begehren Rechnung, insofern es in dieses weiter gefasste Imaginäre eingebettet ist.

Dabei stoßen wir auf eine im gesellschaftlich-geschichtlichen Vergleich schier unüberschaubare Vielfalt und Andersheit, die im Kontext einer Ontologie der Veränderung besser analysiert werden kann als in einer teleologischen. Das Novum und die Andersheit als solche sind, wie in Kapitel I.1 ausgeführt, logisch-ontologische Grenzbegriffe bzw. Grenzbegriffe für die Identitätslogik, die wir nicht willkürlich über- bzw. unterschreiten können. Castoriadis denkt sie stets in Bezug auf die Wirklichkeit und öffnet seine Ontologie auf alle – auch zukünftig – denkbaren Veränderungen hin. Wenn wir die imaginäre Vermitteltheit von Geburt und Tod, von Gebären und Wehren im Geschlechterimaginären aufsuchen, dann geht es nicht zuletzt darum, die Beherrschungsmechanismen besser zu verstehen, die darin am Werk sind. Die Entwertung des Kindergebärens und der darauf festgeschriebenen und reduzierten Frauen ist seit Platon explizit, gleichsam rationalisiert; zugleich zeigt Platon die Aneignung der Gebärfähigkeit durch die Männer unter dem Vorzeichen der Verschiebung ins Militärisch-Technokratische, aber vor allem ins Geistige auf.[239] Diese Hierarchisierungsdispositive

[239] Siehe: A. Pechriggl, *Corps transfigurés*, Band 1, Kap. 1.2 sowie Band 2.1 zu Platon: Platon wertet im Symposion den Gebärakt zwar gegenüber dem Denkakt als niedrigere Art der Poiesis ab, dennoch lässt er keinen Zweifel daran, dass dieser Akt paradigmatisch ist für alle höheren Formen, die sich an ihn im Sinne der bei ihm auch zirkulär gedachten Mimesis gleichsam anlehnen. Nämliches gilt für das Verhältnis zwischen körperlicher Tätigkeit und Denken. Wir können hier nicht streng wissenschaftlich arbeiten, sondern sind auf die

prägen jede für uns historisch oder gegenwärtig nachvollziehbare Geschlechterordnung und Sexualität, ja das menschliche Begehren als solches.

Zur gesellschaftlich-imaginären Vermittlung der Geschlechterdifferenz bei Castoriadis[240] stellt sich also die Frage, ob es in Bezug auf »Mann-Sein« und »Frau-Sein« – insbesondere für unsere Gesellschaft – ausreicht, von einer – wenngleich zentralen – »Bedeutung« zu sprechen. Darüber hinaus droht die neutrale Feststellung einer Teilung in zwei Kategorien gerade bei einem Theoretiker der Klassen- und Herrschaftsverhältnisse die männliche Vorherrschaft in der Sinn- und Bedeutungsschöpfung zu unterschlagen. Durch diese ergibt sich nämlich genau jene Art der imaginär-wirklichen Heteronomie, durch welche ein rein männlich dominiertes anonymes Kollektiv Repräsentationsformen und imaginäre Bedeutungen des Weiblichen als Projektionsimaginäres der Weiblichkeit phantasiert und instituiert. Diese sind für das Frau-Sein ebenso wirksam wie verbindlich, zugleich dienen sie dem Ausschluss der Frauen und der Perpetuierung ihrer Entwertung sowie der Geschlechterherrschaftsverhältnisse als System und als Dispositiv.

Dennoch ist diese Analyse auch ein möglicher Ausgangspunkt für die Überschreitung vermeintlich fixierter Formen des Frau-Seins (und damit auch des Mann-Seins und des Divers-Seins oder des »genderqueer«-Seins), ohne dass dadurch die Differenzen und Andersheiten zwischen den Polen der je instituierten Geschlechtlichkeit negiert würden; diese wirken unvermeidlich in jedem einzelnen Menschen, insofern er ein sexuiertes Wesen ist, gleichgültig ob weiblich, männlich oder zwischendrin.[241] Diese Differenzen sind nirgends nur Differenzen im identitären bzw. klassifikatorischen Sinn, wie ein Blick in die vergleichende Anthropologie unschwer darlegt. Das Geschlechterimaginäre wirkt über die Sprache in jedem Menschen *spezifisch* und individuell. Deshalb ist die Annahme eines essentialistisch interpretierten, geschlechtsspezifischen Sprachverhaltens, das im Zuge artifiziell-privatsprachlicher Versuche die unvermittelte Instauration einer ganz anderen Frauensprache veranschlagt oder zumindest zu suggerieren sucht, inkonsistent. Nicht nur, dass dabei die Problematik der permanenten,

---

psychoanalytisch erhellte philosophische und kulturhistorische Erforschung von Mythen und kollektiven Phantasmen angewiesen.

[240] Siehe Zitat oben aus GII, S. 385.

[241] Bei der Lektüre der Kommentare zum *I Ging* oder zum *Dao De Djing* fällt auf, wie stark die instituierten Geschlechterherrschaftsverhältnisse in der taoistischen Tradition wirken, obwohl diese wie kaum eine andere die Entwertung des Weiblichen und die Polarisierung der Geschlechterdifferenz durch ständige Verschränkung der Gegensätze und Auf/wertung des Empfangenden/Weiblichen/Erdigen über die Figur des Yin-Yang aufzulösen sucht/e. Sobald die Welt der Menschen berührt wird, drängt sich die Geschlechterasymmetrie auf und hebelt sogar dieses fundamentale Prinzip der Verschränkung immer wieder aus.

meist unterschwelligen Neuinstituierung von Sprache ausgeblendet wird, sitzen solche Tendenzen darüber hinaus eben jener Aporetik des bereits erwähnten hypostasierten Verhältnisses zwischen dem Selben und dem (ganz) Anderen auf. Zugleich überschreiten sie es insofern, als sie ja immer schon über die Sprache auf diese selbst Bezug nehmen und Weibliches (wie immer das definiert sein mag) nicht vollständig dem schlechthin Anderen der Sprache assimilieren können.

Menschen agieren und handeln ständig als immer schon sozialisierte Psychen, als intelligible Wesen, als Akteure (und als Patienten) der Sprache, als Leiber, Körper, als Gruppen, Nationen etc… Obschon die anatomische Differenz vor ihrer Benennung für die vorsprachlichen Menschen existiert haben mochte, »Weibchen« und »Männchen« waren als komplementär benannte Mengen nicht *vor* dieser klassifikatorischenBenennung da, aber auch nicht vor den dazugehörigen Phantasien.[242] Wie dem auch sei: Relevanter ist die Differenzierung nach tendenziell real-gegenständlichen oder tendenziell imaginären, nach tendenziell gewachsenen (*physei*, Natur kommt von wachsen) oder tendenziell instituierten *(nomô)* Dimensionen in allen Bereichen des gesellschaftlichen Seins. In diesem Kontext ist es wichtig, zu verstehen, wie diese Dimensionen einander vermittels der kulturellen und instituierenden Praxis unterschiedlich durchdringen, gestalten, begrenzen, verändern, beeinflussen, hemmen, befreien etc. Implizit, so scheint es, treibt die Freude am politischen Phantasieren und das Wissen um die Notwendigkeit politischer Organisierung alle innovativen, revolutionären, subversiven und dissident(itär)en Bewegungen an. Teile von ihnen werden auch ohne handelnde Organisation allmählich – da und dort – institutionalisiert oder greifen in den bestehenden, mehr oder weniger heteronomen Institutionen (Parteien, Universitäten und Schulen, Kunsträume, Gemeinderäte, Gewerkschaften, Kirchen, Sportereignisse etc.) Platz. Sie vermögen so zu einer subliminalen Revolution der Kultur und in manchen Fällen ganzer Staaten beizutragen.

Die drei Sphären der Gesellschaft und die Neuordnung der Geschlechterverhältnisse

Die Relevanz der Philosophie von Castoriadis für die philosophische Geschlechteranthropologie hängt, wie in der Einleitung zu diesem dritten Teil erwähnt, von einer systematischen

[242] Es kann gesagt werden, dass Gesellschaften *seit jeher* klassifizieren, aus dem einfachen Grund, dass es über die Ur-Benennung und Ur-Geschlechterklassifizierung kein Zeugnis geben *kann*; implizit »klassifiziert« die Natur, das Lebendige auch an sich und als solche, diesen Hinweis finden wir auch bei Castoriadis immer wieder, siehe z.B. weiter unten zu seinem Begriff des »Für sich« *(pour soi)* als Eigenwelt auf der Ebene des Bios, des Menschen und der Gesellschaft in: »Der Zustand des Subjekts heute«.

Verknüpfung mit der Frage nach der kollektiven Autonomie ab. Mit seinem Aufsatz »Macht, Politik, Autonomie«[243] stellte er diese Frage in den Kontext einer neuen Differenzierung der Sphären der Gesellschaft. Diese war in den 1990er Jahren überfällig, nachdem eine irreführende Rezeption des Nazijuristen Carl Schmitt, amalgamiert mit stark soziologisch gewendeten Versatzstücken aus den Werken Arendts und Habermas' in der westeuropäischen Philosophie zu einer Dichotomisierung der Sphären »privat« und »öffentlich« geführt hatte. Paradoxerweise wurde zeitgleich, also im Moment postmoderner Depolitisierung, in vielen Ländern gerade gemäß dem Slogan »das Private ist politisch« an der Destituierung patriarchaler Strukturen und Rechtsformen gearbeitet.[244]

Die politische ist für Castoriadis eine Sphäre, die man weder mit jener der offiziellen Politik der herrschenden Parteieliten, noch mit *dem* – ebenfalls tendenziell depolitisierten – *Politischen* identifizieren könne. Zwar hatte bereits Jahrzehnte davor Gramsci eine Dreiteilung in *società privata*, *società civile* und *società politica* vorgenommen, doch die Gramsci-Rezeption durch die britischen *Cultural Studies* war noch nicht am Kontinent angekommen, es sei denn bei einigen romanischsprachigen Denker_innen. Castoriadis schrieb zwar Kants Univeralismusprinzip in seinen an die unterschiedlichen politischen Bewegungen anknüpfenden Gebrauch des Autonomiebegriffs ein, ansonsten verließ er Kants politiktheoretische Holzwege (trotz beider Affinitäten zu Rousseaus *Contrat social*). Das moderne Universalismusprinzip verknüpfte er mit den antiken Begriffen *isegoria* (gleiches Recht zu reden) und *isonomia* (Gleichheit vor dem Gesetz und die erste Bezeichnung des demokratischen Regimes) sowie mit dem von Aristoteles hervorgehobenen wechselseitigen *archein kai archesthai*, regieren und regiert werden, das die Freiheit *(eleutheria)* als Selbstbestimmung charakterisiert und nicht nur als individuelle Freiheit zu reden und zu denken, was man, ganz jemeinig, will. Castoriadis hat diese Prinzipien im Sinne kollektiver Selbstinstituierung *(autoinstitution)* und Selbstgesetzgebung (Autonomie) politisch reformuliert.

Mit der ökologischen Krise kommt ab den 1970er Jahren immer akzentuierter die Selbstbegrenzung und damit ein weiteres Aristotelisches Motiv hinzu, die bereits erörterte Mesotes-Lehre aus der *Nikomachischen Ethik*, bei der es um die Suche nach einer Mitte über das

---

[243] AS1. Castoriadis veröffentlichte diesen Aufsatz zuerst in der *Revue de métaphysique et de morale*, 93/1988, S. 81-104, danach in CL 3.

[244] Dies hat die Frauenbewegungen vor allem mit dem Verweis auf Herrschaftsverhältnisse, also auf politische Angelegenheiten, inmitten des Privaten klar ins Bewusstsein der Menschen in vielen Teilen der Welt gerufen. Diesbezügliche Veränderungen reichten vom Zivilrecht über das Strafrecht bis hin zum Verfassungs- und Verwaltungsrecht. In Österreich wurde das meiste durch die von Frauenministerin Johanna Dohnal implementierte Strafrechtsreform 1989 geändert; seither gilt Vergewaltigung auch in der Ehe als Strafdelikt, was sie davor nicht war, weil juristisch als private Angelegenheit erachtet.

Ausloten der ethischen Extreme (z.B. Feigheit/Tollkühnheit) geht. Für Castoriadis ist *die* Politik im Sinne dieses Autonomieentwurfs und im Unterschied zu *dem* Politischen so zu verstehen, dass sie die größtmögliche Transparenz und die beste Verteilung von Machtkompetenz verwirklicht, indem Beratung und Entscheidung als explizite Machtausübung möglichst aller formalisiert ist (in größeren und komplexen politischen Entitäten natürlich *à tour de rôle*, also vermittels abwechselnder Delegation). In diesem Sinn ist zwar auch wieder die negative Formulierung der Abwesenheit von Heteronomie letztlich maßgeblich, doch sie ist es nicht mehr nur hypothetisch oder potentiell, sondern als politisch wirksames Prinzip der Verhinderung von Machtmonopolen bzw. von Herrschaft durch ein institutionalisiertes demokratisches Rotations- und Machtverteilungsprinzip, das allen die Teilhabe an der Machtausübung *de jure* und *de facto* garantiert. Insofern die abwechselnde Teilhabe an der Machtausübung und der expliziten Instituierung durch Gesetzgebung die Verwirklichung der Autonomie/Demokratie *ist*, verwandelt sie sich in eine positive »Freiheit zu…«.
Castoriadis nennt diese Sphäre der Politik *ekklesia*, ursprünglich die Bezeichnung der antiken griechischen Vollversammlung der Bürger, die er von der Sphäre der nur erst impliziten Machtausübung abhebt, welche er *agora* (Marktplatz) nennt. Die *ekklesia* ist öffentlich/öffentlich, also möglichst transparent; in ihr wird beraten und entschieden, und hier findetdie für alle verbindliche Gesetzgebung statt. Die Sphäre, die er *agora* nennt, ist öffentlich/privat und gleichsam ein Zwischenreich oder das, was ich den Vorhof der expliziten Machtausübung nenne, der nunmehr den Großteil der Politik, insbesondere in Form von *lobbying* ausmacht. Hier wird gemäß dieser Einteilung nur vordiskutiert und -beraten, es werden noch keine gemeinschaftlich verbindlichen Entscheidungen getroffen und wenn, dann stelle dies eine Privatisierung, also eine politisch unzulässige Aneignung dessen dar, was allen gehört und alle betrifft, wofür also alle gehört werden sollten oder worüber sie zumindest informiert werden müssen (tatsächlich wurde dieser Bereich in einigen Ländern dahingehend effektiv demokratisiert, dass die Möglichkeiten zur Stellungnahme zu Gesetzesentwürfen ausgebaut und die Fristen wieder ein wenig verlängert wurden). Schließlich gibt es die dritte Sphäre, die Castoriadis *oikos* nennt, bzw. privat/privat. Hierher gehört das, was nicht die Öffentlichkeit angeht, also das Intime und so genannte Privatangelegenheiten im Gegensatz zu *ta politika pragmata* also.
Für die Frage nach der politischen Relevanz der Geschlechterbeziehungen, die von den Vertreter_innen des Status Quo als Privatangelegenheiten bezeichnet und aus der politischen Debatte herausgehalten wurden, ist diese Dreiteilung erhellend. Der Slogan »Das Private ist politisch« war die klare Antwort seitens der feministischen Bewegungen auf diese

offensichtliche Strategie politischer Tabuisierung von geschlechtsspezifischen Angelegenheiten. In einer effektiv demokratischen Verfasstheit der Politik und des Politischen ist jeder Bereich, jedes zwischenmenschliche Verhältnis, in dem Herrschaft ausgeübt wird, implizit politisch und kann, ja sollte explizit, das heißt zum Thema politischer Deliberation gemacht werden. Das ist der Sinn sowohl der »politischen Ökonomie« seit Marx als auch der politischen Affektökonomie im Anschluss an Freud.[245] Die feministische Bewegung verfolgte, ohne sich in die gleichen, oftmals dogmatischen Debatten wie die mehrheitlich männlichen Mitglieder von *SouB* zu verstricken[246], analoge Ziele.[247]

Übergang

Geschlecht ist keine substantielle Differenzkategorie, sondern immer auch schon ein Klassenbegriff – das geht auch aus Castoriadis' Beispiel für die Anlehnung ganz deutlich hervor. Diese Ausgangsthese, die wir bereits bei Engels finden,[248] wurde vor allem von feministischen Theoretiker_innen und Sozialwissenschaftler_innen wie Nicole-Claude Mathieu, Monique Wittig, Colette Guillaumin und Claire Michard ausgeführt.[249] In zahlreichen Aufsätzen der Zeitschrift *Questions féministes* siedelten die Autorinnnen ihren Ansatz im Rahmen einer historisch-materialistischen Zugangsweise an, die von de Beauvoirs Satz »*on ne naît pas femme, on le devient«,* das heißt wörtlich »man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es« ausging. Der Praxisbegriff wurde damit auf die Herrschafts- und Klassentechnologien ausgeweitet, und zwar durchaus angeregt von Texten aus der Zeitschrift *SouB*. Diese Theorie von Geschlecht als kulturell bzw. durch soziale Technologien naturalisierter Klasse führte Guillaumin zu dem Neologismus *sexage*, eine Abwandlung des Begriffs Sexismus in Anlehnung an das Wort *esclavage* (Versklavung, Sklaverei). Er bezeichnet die erzieherische, sozio-

---

[245] Sie hierzu ausführlicher A. Pechriggl, *Agieren und Handeln*, Kap. 6b, S. 218-223.

[246] Es gab damals in der Demokratiebewegung außerhalb Frankreichs verhältnismäßig viele Frauen, die für die Zeitschrift relevant waren, insbesondere für Castoriadis; genannt seien vor allen Raya Dunayevskaya und Rita Stone. Siehe M. Van der Linden, *Socialisme ou Barbarie*, S. 53f.

[247] In Österreich wurde die Umsetzung von Frauenrechten »der lange Marsch (der Feministinnen) durch die Institutionen« genannt, der mit der *autonomen* Frauenbewegung begonnen wurde.

[248] F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, Berlin 1990.

[249] Für eine konzise Darstelllung siehe D. G. Crowder und D. Griffin, »From the Straight mind to Queer theory: Implications for Political Movement« in: *GLQ: A JournaL of Lesbian and Gay Studies*, 13/4/2007, S. 489-503.

politische und juristische Praxis der Zurichtung, Unterwerfung und Aneignung von Frauen, deren markantestes Symptom die oben erwähnte Straffreiheit für Vergewaltigung in der Ehe war, die aber vor allem in den täglich wiederholten Akten der Deklassierung, Unterwerfung und Abhängigmachung von Frauen bestehe.[250]

Wittig geht so weit, die Frage der Hierarchisierung zu isolieren und alle Herrschaftsverhältnisse miteinander gleichzusetzen.[251] Diese postmarxistische Perspektive kommt dem als intersektional bezeichneten integrativen Standpunkt nahe, allerdings dachte Wittig poetischer und weniger klassistisch bzw. mengen- und identitätslogisch als die sozialwissenschaftlichen Vertreter_innen der »Intersektionalität«. Deren Ansatz postuliert nämlich Individuen als Schnittmengen diverser Unterdrückungs- bzw. Ausbeutungsachsen. Damit wird zwar von der die Ebenen verwechselnden Diskussion um Haupt- und Nebenwidersprüche oder um Differenz und Gleichheit abgegangen, doch mit seiner substanziell klassifizierenden Zugangsweise negiert dieser Ansatz die Kreativität, Eigenheit sowie das permanente Diffundieren der Menschen in unklassifizierbare Zusammenhänge und Prozesse, allen voran den schöpferischen Prozess, den Castoriadis mit dem Begriff des instituierenden Imaginären beschreibt. Anders als im Konzept der Intersektionalität werden für diese unklassifizierbaren Zusammenhänge in Wittigs Text mit seinem absurden Titel »*Les tchiches et les tchouches*« Denk- und Handlungsspielräume offengehalten. Und so ist die Frage, wie eine demokratische Revolution mit der radikalen Veränderung der Geschlechterverhältnisse als Macht- bzw. Herrschaftsverhältnisse und der damit verbundenen sexuellen Revolution vereinbart werden kann, immer von neuem zu beantworten.

Für Castoriadis wäre dies – wie für Luxemburg oder Kollontai – nur im Rahmen einer radikaldemokratischen Revolution möglich, die der antibürokratischen Kritik und Subversion (vor allem auch als Kunst) Raum gibt und allen Bürger_innen nicht nur *de jure*, also per

---

[250] C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Paris 1992 (die meisten der darin versammelten Texte waren in den 1970er Jahren in der Zeitschrift *Questions féministes* veröffentlicht worden). Wer sich wie ich in den 1980er Jahren mit diesen Theoretiker_innen befasste und dann Judith Butlers *Gender Troubles* las, wissend, dass sie einige Zeit in Frankreich zugebracht hatte, kann sich nur darüber wundern, dass sie außer Wittig, die ja im anglophonen Raum bekannt war, keine von ihnen zitierte. Dies wiegt umso schwerer, als diese Theoretiker_innen aufgrund ihrer radikalfeministischen, antikapitalistischen bzw. herrschaftskritischen Haltung in der universitären Hierarchie außen vor (oder unter-drückt) blieben. Erst 2000 wurde in Paris eine große Tagung von *queeren* Männern, insbesondere Didier Eribond, veranstaltet, in deren Zentrum das Werk von Wittig stand. Die anderen bleiben im akademischen Diskurs weiterhin verborgen. Der Kultur- und Sozialanthropologin Sabine Strasser, kommt das Verdienst zu, einen Band mit wichtigen Texten von Mathieu in deutscher Übersetzung angeregt und mit einem Vorwort versehen zu haben: N.-C. Mathieu, *Nachgeben ist nicht zustimmen: ethnologische Überlegungen zum Geschlechterverhältnis*, Wien 1995. Über die feministische Kritik als blinden Fleck bei Foucault und dem größten Teil seiner Gefolgschaft gäbe es auch viel zu sagen.

[251] M. Wittig, »Les Tchiches et les Tchouches« in: *Le Genre humain,* 6/1985, S. 136-147.

Verfassung, sondern auch *de facto* Machtausübungskompetenzen einräumt und garantiert. Sinnstiftungsprozesse und die unterschwelligen Ebenen des instituierenden Imaginären können allerdings nicht im gleichen Maße formalisiert werden wie die Prozesse und die Organisation der Machtverteilung durch eine Verfassung bzw. ein Grundgesetz. Und wenn die politischen Veränderungen nicht gleich wieder hinter den *arcana imperii* verschwinden sollen, bedürfen sie derartiger grundrechtlicher Verankerungen. Nun sind aber die subliminalen Prozesse als kulturelle Revolution im Sinne der Bildung, der Freiheit der Kunst, der Meinungsäußerung oder als Gesamtkunstwerk nur teilweise institutionalisierbar und stark fluktuierend; dabei ist es gleichgültig, ob sie einfallsreich-performativ, künstlerisch-sublimierend, reproduktiv, reaktionär, surreal-komisch, akribisch vorbereitet oder improvisiert, kritisch oder affirmativ, homäopathisch, minimalistisch oder theoretisch-systematisch, wissenschaftlich oder spirituell sind – die Modi der Veränderung und Gestaltung auf dieser Ebene sind vielfältig.

Wie Menschen unbewusst und vorbewusst, also nicht nur explizit und deliberativ handelnd, ein neues, von Gleichberechtigung und Freiheit geprägtes Verhältnis zwischen den Geschlechtern mitinstituieren und -konstituieren ist schwer zu verstehen und kaum zu erklären; keinesfalls ist dieser Prozess als ganzer planbar. Es bedarf immer auch schon der Freiheit, welche durch diese die Freiheit weiter befördernde Praxis zugleich erst hervorgebracht werden muss bzw. unterschwellig schon wird. Aus der Akzeptanz dieser Zirkularität in der Verwirklichung der Freiheit heraus beharrt Castoriadis auf der Rolle des (kollektiven) Willens zur Autonomie, statt sich in illusionärer Gelassenheit auf vermeintliche historische »Gesetzte« oder auf die Vorsehung zu verlassen.

Dass die feministischen Bewegungen in der Welt keine scharfe Grenze zogen zwischen Kultur und Politik, zwischen implizit und explizit instituierendem Imaginären, zwischen politischen Eliten (»Avant-Garden«) und Basis (»Nachhut«) wie das frühere bzw. von Männern dominierte Befreiungsbewegungen taten, mag daran liegen, dass Frauen aus den militant-militärischen Institutionen ausgeschlossen waren und weitgehend bleiben. Es kann aber auch daran liegen, dass gerade die zweite Frauenbewegung in Europa und den USA aus der 1968er-Bewegung hervorging, die ja auch eine kulturelle Revolution zu sein beanspruchte. Jedenfalls wurde gerade in ihr das Bewusstsein für die unterschwellige Kraft der Veränderung immer deutlicher artikuliert. Das betrifft vor allem die Sexualmoral, die kulturelle Unterdrückung der Triebe und der Frauen, die aus männlich-heterosexueller Perspektive mit diesen oftmals gleichgesetzt wurden. Aus der Perspektive der Frauen zu Beginn der zweiten Frauenbewegung sah dies etwas anders aus, wie vor allem die zahlreichen Klagen über

ihre Unterwerfung durch die studentischen Führer bezeugten, die schließlich zur Bildung von »Frauenräumen« führten.[252]

Menschen instituieren selten aber doch ab und zu Neues; oftmals glauben sie, Neues zu erfinden und entdecken doch nur etwas wieder, was andere davor bereits erfunden, entdeckt oder wiederaufgegriffen haben. Castoriadis hat die Bedeutung, welche eine Auseinandersetzung mit der Erfindung der noch exklusiv männlichen Demokratie durch die antiken Griechen für seine radikale Demokratietheorie hatte, immer wieder erläutert. Es ging ihm als Revolutionär nicht um Neues um des Neuen willen, sondern um Neuerfindung und Veränderung im Sinne der Autonomie. Dies bedeutet vor allem auch Befreiung der damit verbundenen Kreativität durch neue, ihr angemessene Handlungsweisen und Institutionen; es bedeutet sicher nicht permanente Erfindung neuer, immer umfassenderer Kontrollmechanismen wissenschaftlich perfektionierter Technobürokratie oder neuer Werbeslogans.

Wenn wir uns heute fragen, worin die Potentiale für revolutionäre Handlungen und Bewegungen im Sinne kollektiver Autonomie liegen, dann kann die aus der radikalen Bürokratiekritik von Castoriadis hervorgebrachte Theorie des instituierenden Imaginären Aufschluss geben. Auch wenn es nicht um die Instituierung von Neuem um der Instituierung von Neuem willen geht, so ist es doch unumgänglich, zwischen dem Neuen *und* dem Alten in den aktuellen Formen kultureller Praxis und politischer Organisation zu unterscheiden. Ansonsten fixieren sich die alten Formen in einer Weise, welche die Hervorbringung neuer Formen der Gestaltung des Zusammenlebens tendenziell unterbindet. Das heißt nicht, dass es nicht um die Vermittlung von Kontinuität und Veränderung ginge, aber diese Vermittlung ist nur möglich, wenn wir das anachronistische Spannungsfeld von Rückgriff und Entwurf effektiv bespielen und reflektieren, das heißt wenn sich das Bewusstsein der Menschen von ihrer instituierenden Macht über die Trägheit der Unterdrückungs- und Entfremdungsgewohnheiten aktiv hinwegsetzt: Wenn es in kritischer Theoriebildung, aber vor allem in Handlungsweisen mündet, welche durch politische Organisation die explizite Instituierung der Gesellschaft verwirklichen.

Die Bewegungen, Aktionen, Theorien und Normsetzungsprozesse im Zuge des radikalen Geschlechterwandels stoßen denn auch nicht zufällig all jene vor den Kopf, die auf die alten Formen fixiert sind. Bis heute wird das Aushebeln der hergebrachten

[252] O. Kortas, L. Holzki, »Frauen zwischen Kaffeekochen und Tomatenwerfen« in: *Süddeutsche Zeitung*, 1. Juni 2017 https://www.sueddeutsche.de/karriere/68er-bewegung-frauen-zwischen-kaffeekochen-und-tomatenwerfen-1.3512039 (18.02.2021). Für Österreich siehe vor allem: G. Geiger, H. Hacker, *Donauwalzer Damenwahl. Frauenbewegte Zusammenhänge in Österreich*, Wien 1989.

Geschlechterherrschaftssettings bekämpft; zur Zeit wird es von jenen, die besonders auf ihre (sexuelle, geschlechtliche, religiöse und nationale) Identität und die daraus abgeleitete vermeintliche Überlegenheit pochen müssen, sogar als Gender-Wahn bezeichnet. Die dazugehörige Alarm-Rhetorik ist aber vor allem das nachhinkende Signal für eine längst vollzogene Geschlechterrevolution, die es für einige, nicht nur in Polen und Ungarn, erst noch genauer zu begreifen, ja auch politisch nachzuvollziehen gilt.

Das instituierende Imaginäre hat seinen, die alten Geschlechterverhältnisse destituierenden Lauf genommen, doch niemand kann sagen, auf welche Weise sich die Neukonstituierung schließlich gestalten wird, ob bzw. wie lange sie sich halten wird. Vielleicht steht an einem Punkt dieses Weges die politische Erkenntnis, dass ›Geschlecht‹ genauso wie ›Bekenntnis‹ Privatsache ist, oder dass nicht jeder Mensch *ein ganz genau definiertes* Geschlecht haben *muss*, dass aber jede_r im Laufe seines Lebens eines oder zwei, vielleicht sogar drei haben *kann*. Es kann aber auch sein, dass die europäischen Gesellschaften wieder in zutiefst frauenverachtende patriarchale Verhältnisse zurückversinken, wie sie in vielen Teilen der Erde noch immer vorherrschen.

Wie weit die Fortpflanzung von der biologischen und anatomischen Geschlechtlichkeit des Menschen in Zukunft entkoppelt wird, können wir heute nur ahnen, aber je mehr dies der Fall ist, desto mehr wird Geschlecht zur Kontingenz oder zur reinen Herrschaftskategorie. Stellen wir uns einen Eros vor, der zwar durchaus geschlechtlich und sexual (im Sinne von Laplanches Begriff des unbewussten geschlechtlichen Begehrens) ist, der aber nicht mehr im Setting der Geschlechterherrschaftsverhältnisse gefangen ist. Es tritt dann umso deutlicher die vielfältige »Alchimie des Begehrens« jenseits der fortpflanzungsrelevanten Binarität von »Weibchen« und »Männchen« in den Vordergrund, die Castoriadis mit dem Hinweis auf die von Freud entdeckte Relevanz der Vorstellungslust explizit machte. Dass die Befreiung des Eros vom hergebrachten Sexus auch ihre Schattenseiten haben kann, etwa den wahnhaften Wunsch einer völligen Abkoppelung vom Leiblichen und Terrestrischen, ist ebenfalls zu bedenken. Dieser Wunsch geht einher mit dem im Mythos oftmals als Hybris inszenierten Wunsch danach, alles (alle Geschlechter) und zugleich nichts *(ne-uter*, weder weiblich noch männlich) zu sein.[253] Dieser Schatten vermag allerdings mit Hilfe der philosophischen Dialektik, vielleicht sogar mit Hilfe des Begriffs der Anlehnung wie Castoriadis ihn weiterentwickelte, begrifflich erhellt zu werden und uns wieder auf den unverhandelbaren Boden körperlicher Realität holen.

---

[253] A. Pechriggl, »Der Grundabgrund der Ordnung und der Wahn« in: U. Kadi, G. Unterthurner (Hg.), *Wahn,* Wien 2011, S. 137-161.

Bevor ich mich den genannten politischen Begriffen und ihrer systematischen Verknüpfung bei Castoriadis eingehender widme, möchte ich allgemeiner die Frage nach den Abwehrmechanismen gegen die Revolution als solche aufwerfen, wohl wissend, dass ich hier keine umfassende Antwort darauf finden werde. Es erstaunt mich immer wieder, dass Philosoph_innen oftmals weniger Berührungsängste mit der »revolutionären« Haltung des deklarierten Nazi Heidegger haben als mit jener radikaldemokratischen von Castoriadis. Das mag zum einen an der bei vielen »Intellektuellen« unterminierten politischen Urteilskraft und einem – nicht nur in dieser »Elite« – weit verbreiteten Hass auf die Demokratie liegen, zum anderen daran, dass Heideggers politisches Engagement als vergangen, vergänglich und als von seinem sonstigen Denken ablösbar betrachtet wird.[254] Doch das ist nur die Oberfläche, die gerade bei der Frage nach den politischen Implikationen der Ontologie und der Psychoanalyse ihren postmodernen Glanz alsbald verliert. Eigentlich folgen diese Philosoph_innen in ihrer Einschätzung nur dem Spaltungsgeschehen, das Heidegger ebenso durchdringt wie sein Werk.[255] Und so sehe ich die Abwehr konsequent durchdachter gesellschaftlicher Systemveränderungen auch als eine bei etablierten Philosoph_innen und nicht nur Politiker_innen weitverbreitete Haltung, die mehr mit einem Habitus denn mit einer gewählten Einstellung zu tun hat; ein Habitus, das Althergebrachte gerade in den Macht- und Ressourcenverteilungsverhältnissen nicht in Frage zu stellen und schon gar nicht verändern zu wollen, sondern sich ihm zu fügen, ganz im Sinne von Kants Bequemlichkeit, die er in seinem Text »Was ist Aufklärung« geißelt. Tradition verpflichtet, egal ob religiöse, akademische oder politische. Castoriadis sah aber noch etwas anderes hinter dieser Haltung, das weder mit Bequemlichkeit, noch mit Propaganda und schon gar nicht mit Boshaftigkeit zu tun hat: das Imaginäre einer Gesellschaft, das nicht nur die Sinnstiftung prägt, sondern auch die affektive Besetzung. Am

[254] Wie schwer dies ist, haben die Beiträger_innen des von M. Heinz und S. Kellerer herausgegebenen Bandes *Heideggers schwarze Hefte*, Berlin 2016, gezeigt.

[255] Castoriadis kannte Heideggers Schriften sehr gut, er war zu Beginn der französischen Heidegger-Rezeption nach Frankreich gekommen und konnte deutsche Texte lesen. Doch er machte, insbesondere in seinem Seminar, nie ein Hehl daraus, wofür er diesen Mann hielt: für einen kleinmütigen Nazi mit großen Allüren, der sich aufschwang, einen wahnsinnigen Massenmörder und Tyrannen zu beraten, weil es ihm an politischer Urteilskraft fehlte, für einen wichtigen Philosophen zwar, der aber von den Revolutionen in den Naturwissenschaften seiner Zeit wenig verstanden habe. In seinen bislang veröffentlichten Schriften nimmt er am deutlichsten in dem Aufsatz »La découverte de l'imagination« Bezug auf Heidegger und dessen Kantkritik. Er würdigt darin Heideggers Entdeckung einiger Aspekte der radikalen Einbildungskraft, vor der dieser aber selbst zurückgeschreckt sei, um sich wieder in den akademischen Mainstream einzureihen. Castoriadis stellte in den 1980er Jahren in Frankreich – gemeinsam mit Pierre Bourdieu und Jean-Pierre Faye – eine Art Antipode zur frankophonen Heidegger-Gefolgschaft dar, die sich »ihren« Philosophen schönredete, wenn sie seine biographischen und geistigen Verstrickungen in den Nationalsozialismus nicht schlichtweg leugnete oder das Thema einfach überging. Das hat sich auch mit Erscheinen der *Schwarzen Hefte* kaum geändert.

Ende hat man, so Freud, sein Gefängnis halt doch liebgewonnen.

2 Die politische Verwirklichung der Freiheit als »kollektive Autonomie«: zur Untrennbarkeit von Ethik und Politik

Wie bereits im Vorwort erwähnt, sah Castoriadis sich von Jugend an bis zu seinem Tod als Revolutionär; seine politische Theoriebildung stand im Zeichen der Verwirklichung der Freiheit. Keine individuelle Freiheit ohne kollektive Freiheit, keine kollektive Freiheit ohne Gleichheit, sowohl in der Bekleidung der Ämter und damit in der Machtausübung als auch in der Verteilung und Schonung der Ressourcen, von der Landreform über die Arbeiter_innenselbstverwaltung zur ökologisch-globalen Umsichtigkeit; last but not least – keine Gleichheit ohne Gerechtigkeit/keine Gerechtigkeit ohne Gleichheit. Das hieß für ihn, dass Gleichheit immer schon eine zwischen *a priori* Verschiedenen *hergestellte* Gleichheit im Sinne eines Ausgleichs ist. Wenn Gleichheit nur als instituierte existiert, dann weil die Natur keine Gleichheit kennt und weil Menschen nicht gleich geboren werden, sondern nur als im Rahmen der Menschenrechte Gleiche. Manchen fehlt ein Zeh, andere haben ein Chromosom zu viel, wieder andere kommen als Unberührbare zur Welt, einige erscheinen weiblich, ohne Frauen zu sein, andere sind durch und durch männlich, wieder andere passen in keine dieser Kategorien, die allesamt instituiert sind und als Kategorien ohne Sprache weder Namen noch Existenz für uns hätten. Ebenso ist Gerechtigkeit eine Institution, welche die irreduzible Diversität auszugleichen aufgerufen wird; sie ist weniger ein Wert, als vielmehr eine axiologische Praxis mit sittlichem Hintergrund.

Castoriadis, der zwar ein Freund von Rousseaus *Contrat Social* war (er sah darin einen der wenigen politikphilosophischen Texte, die der Demokratie gerecht würden), teilte keineswegs Rousseaus' Vorstellung von einer naturgegebenen Gleichheit der Menschen;[256] auch teilte er nicht die vertragsfiktionalen Prämissen des Genfers. So ist nicht der mehr rhetorische als wahrhaftige Ausspruch Rousseaus »der Mensch ist frei geboren und überall liegt er in Ketten« Ausgangspunkt für seine Theorie der Gerechtigkeit, sondern die Aristotelische Einsicht, dass Menschen immer unterschiedlich sind und bleiben werden, dass es aber darum gehe, diese Ungleichheiten auszugleichen und womöglich als Bereicherung produktiv zu machen. In seinem Text »Von Marx zu Aristoteles, von Aristoteles zu uns«[257] arbeitet Castoriadis zwar aus dieser Verbindung die Grundlage für seine Ethik heraus, ohne allerdings eine explizit als

[256] Eigentlich geht es in diesem Zusammenhang bei Rousseau um Männer *(hommes)*, Frauen sind bei ihm von Natur diesen höheren und »eigentlicheren« Repräsentanten der menschlichen Gattung *(des hommes*, dt. Männer und Menschen) untergeordnet.

[257] C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth*, S. 221-276.

Ethik bezeichnete Philosophie zu verfassen.[258] Das lässt bei manchen die irrige Annahme aufkommen, er hätte nichts von Ethik gehalten.[259] Für Castoriadis sind Ethik, Politik und demokratisch instituiertes Recht untrennbar miteinander verbunden. Die Ethik kann die demokratische Politik weder ersetzen noch kosmetisch in eine metaphysische Ordnung bringen. Dass Autonomie als Praxis immer schon mit Ethik verbunden ist, zeigt Castoriadis bereits in den frühen Ausführungen zum Chiasma zwischen individueller und kollektiver Autonomie/Heteronomie auf, das auf Texte aus den 1960er Jahren zurückgeht.[260] In »Autonomie und Entfremdung«, dem 3. Kapitel des ersten Teils von *Gesellschaft als imaginäre Institution*, behandelt er das komplexe Verhältnis unter Rückgriff auf den damals bereits skizzierten Praxisbegriff:

»Praxis nennen wir das Handeln, in dem der oder die anderen als autonome Wesen intendiert *(visés)* und als wesentlicher Akteur *(agent)* der Entwicklung ihrer eigenen Autonomie erachtet werden. Die wahre Politik, die wahre Erziehung, die wahre Medizin, soweit sie jemals existierten, gehören zur Praxis.«[261]

Er dehnt diesen Begriff danach immer weiter in Richtung praktisch-poietische Tätigkeit aus und macht ihn damit in seiner sowohl realistischen als auch schöpferischen Dimension zwischen den ontologischen Ebenen des Realen, des Wirklichen und des Imaginären fruchtbar. Erst wenn wir uns mit den ethischen Problemen befassen, die im je konkreten Feld der Politik, der Erziehung bzw. Bildung und der Medizin bzw. Psychotherapie auftauchen, können wir ermessen, wie zentral dieser Gedanke nicht nur aus politischer, sondern gerade aus

---

[258] Neben den bereits erwähnten und noch zu nennenden Passagen siehe vor allem »Éthique et politique« in dem bislang letzten Band der posthum erschienenen politischen Schriften *Écologie et politique*, EP Band VII, S. 409-413; es handelt sich dabei um die Beantwortung einer im Seminar an der EHESS am 24. Jänner 1990 gestellten Frage.

[259] Siehe A. Heller, »Von Castoriadis zu Aristoteles, von Aristoteles zu Kant, von Kant zu uns«, in: A. Pechriggl, K. Reitter, *Die Institution des Imaginären*, S. 174-188. Der Text »L'éthique comme cache-misère de la politique«, den Castoriadis zuerst 1993 in *Lettre Internationale* (dt. »Das Elend der Ethik«) veröffentlichte, ist kein Verdikt über die Ethik als solche, sondern eine Diagnose; er beschreibt darin die zeitgenössischen Ethikbeiräte, die immer wieder dazu missbraucht würden, eine korrupte Politik zu legitimieren, die der Technobürokratie ebenso hinterherhinke wie den kapitalistisch und digital entfesselten Technowissenschaften. Das hat nichts mit einer Verabschiedung der Ethik insgesamt zu tun. In seinem Text »Fait et à faire« kommentiert er diesen Fehlschluss lapidar als »idée phantasmagorique«, die zu diskutieren er für unnötig hält: *Fait et à faire,* CL 5, dt. AS 4, S. 231, bzw. 240. Für eine genauere Analyse der Ethik im Werk von Castoriadis siehe: F. Zorrilla, »Peut-on réfléchir l'éthique dans le cadre d'une pensée comme celle de Castoriadis?« in: M. Busino (Hg.), *Autonomie et autoorganisation*, S. 355-374.

[260] Für die Genese der Begriffe und Texte siehe vor allem das Vorwort zu GII.

[261] »Nous appelons praxis ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie. La vraie politique, la vraie pédagogie, la vraie médecine, pour autant qu'elles ont jamais existé, appartiennent à la praxis.«, IIS S. 103, GII, S. 128.

ethischer Perspektive geworden ist. So stellen für ihn nicht die formallogisch-moralischen Dilemmata in Situationen der Versorgungsknappheit oder die Metaphysik des Lebensbeginns den Sinn der Ethik für diese Praxis dar, wie es vielen Philosoph_innen und Theolog_innen vorschwebt, sondern ihr Wirken im Spannungsfeld von Autonomie und Heteronomie.[262] Aber es sind auch nicht die Probleme der dyadischen Zweierbeziehung zwischen Ich und Du, wie bei Lévinas oder Buber, die für Castoriadis eine Ethik ausmachen. Ethik kommt von *ethos* und hat historisch mit Gesellschaft und zwischenmenschlicher Praxis zu tun.[263]

Castoriadis hat also nur Elemente einer Ethik diskutiert, er hat keine umfassende Ethik verfasst. Das liegt nicht zuletzt daran, dass sie zu seiner Zeit in der etablierten Philosophie theologisch verbrämt und abgekoppelt von der Philosophie der Politik betrieben wurde. Sein Vorwurf einer politisch naiven, individualistischen Tendenz der etablierten Ethik gilt auch für die Kant'sche Ethik, die er durchaus rezipierte, allerdings kritisch, indem er Kants Autonomiebegriff aus der Privatheit universalisierbarer Intentionen in die radikal demokratische Ekklesia der politisch Handelnden holte. Wenn Castoriadis betont, dass Ethik ohne Politik bloße Kosmetik des Staates sei, dann auch deshalb, weil er die Menschenrechte – ganz im Sinne Kelsens – nicht als platonische Ideen oder gar als Emanation eines »Naturrechts« sah, sondern als universalisierbare politische Topoi, die durch aufklärerische und revolutionäre Bewegungen erkämpft und instituiert worden sind.

Wie ich noch zeigen werde, teilt Castoriadis mit Kelsen die strikte Ablehnung der Vorstellung eines »Naturrechts«. Beide denken soziale und politische Gleichheit gleichsam athenisch, sie sehen den Nomos *a priori* als Instituiertheit bzw. Setzung.[264] Von da aus geht Castoriadis

---

[262] Diese Verwechslungen gründen vor allem in der ideologischen Rationalisierung des Handelns durch die politische und religiöse Klasse der Repräsentant_innen des Volkes, die immer noch die Ethik beherrschen und instrumentalisieren. Die religiöse Metaphysik von Lebensbeginn und Lebensende ist aus anderen Gründen für Castoriadis' Ethik irrelevant: Er denkt die Ethik eben nicht dogmatisch top-down, sondern als prinzipienbezogene und prinzipiengenerierende Reflexion der Praxis – in der Praxis, durch die Praxis; die Theorie, so schrieb und sagte er immer wieder, folge der Praxis, nicht umgekehrt. Zwar kommen interdisziplinäre Ethikteams diesem Ansatz zuweilen nahe, doch deren Funktion im herrschenden System bleibt hauptsächlich auf Verbote oder Genehmigungen von Techniken beschränkt und führt bestenfalls zu *codes of conduct*, die oftmals nicht einmal gelesen werden. In der technowissenschaftlichen Forschung haben sie eine ähnliche Funktion wie Schadstoffgrenzwerte, die im Sinne der Gewinnmaximierung permanent *flexibilisiert* werden, um das Lieblingswort des »Neoliberalismus« zu bemühen, der die Gewinnmaximierung zum nunmehr auch die Politik, Medizin und Erziehung beherrschenden Prinzip erhoben hat. Castoriadis hatte diese Entwicklungen noch einmal auf den Punkt gebracht und kritisiert in: »Die ›Rationalität‹ des Kapitalismus«.

[263] Ein ethischer Standpunkt erfordert das, was in der Psychoanalyse Triangulierung genannt wird, also das Heraustreten aus der in der Mutter-Kind-Dyade verhafteten Abhängigkeit, welches ein konkretes A priori allen psychotherapeutischen Tuns darstellt.

[264] Von gr. *tithêmi,* frz. *poser*, wovon sich das *positive* Recht ableitet, auf das sich der Rechtspositivismus bezieht. Es mag heute absurd erscheinen, dass auch die Verfechter der Kritischen Theorie im Zuge des Positivismusstreits diese Bedeutung verkannten und den »Positivisten« pauschal eine affirmative Haltung gegenüber dem etablierten System vorwarfen. Gerade gegenüber Kelsen erscheint diese »Kritik« als ebenso

weiter zu seiner Theorie der Autonomie als eines durch die Demokratie zu verwirklichenden Prinzips (und nicht umgekehrt von der Idee der Freiheit zur Ideologie der Demokratie).
Um diese empirische Zugangsweise besser nachvollziehbar zu machen, ist es unabdingbar, die politische Biographie von Castoriadis als Aktivist der Revolution ernst zu nehmen und nicht als eine frühe Phase seines Lebens abzutun, die durch die reife Phase philosophischer und psychoanalytischer Besinnung als Professor überwunden worden wäre. Dieses biedere Idyll hat mit seiner Person so wenig zu tun wie mit seinem Denken, das immer im Zeichen der je aktuellen Herrschaftskritik stand. Diese Herrschaftskritik wandte sich vor allem gegen die Bürokratie und was er politische Arbeitsteilung nannte, seien sie kapitalistischer oder realsozialistischer Prägung; sie wandte sich aber auch gegen ein die Menschen durch Konsum verdummendes Raubbausystem, dessen fatale menschliche und ökologische Folgen er fürchtete.
Seine wiederholte Anklage der Vergehen des Kapitalismus an Mensch und Natur hat etwas von einer kassandrischen Einsicht in den tragischen Lauf der Dinge.[265] In einer dennoch ungetrübt revolutionären Perspektive fragt er nach den Veränderungen im Kapitalismus, den er auch als imperialistisches Weltsystem beschrieb, in dem die Weltmächte USA, China und Russland einander zu bekämpfen vorgeben, während sie die Welt untereinander aufteilen, um sie besser auszubeuten. Dabei seien die Regime-Unterschiede zwischen USA (und der restlichen westlichen Welt), China und Russland zwar nicht zu vernachlässigen, aber zugleich zweitrangig im Kontext dessen, was er in dem oben erwähnten Text in Anlehnung an Wallerstein als kapitalistisches, die »dritte Welt« ausbeutendes und sozio-kulturell zunehmend gleichgeschaltetes Weltherrschaftssystem bezeichnet.
Welche Analogien und Unterschiede macht Castoriadis nun zwischen den Heteronomie- und Beherrschungsdispositiven im realsozialistischen und im kapitalistischen System aus? In beiden Systemen gebe es herrschende Klassen, in jenem totalitär geprägten seien das vornehmlich die sowjetischen Parteikader mit ihrer ungeteilten Macht; in diesem seien es die

---

ideologisch wie perfide, sie erhellt aber die sonst unverständliche Nähe mancher – vor allem romanisch-sprachiger – »Naturrechtslinker« zum Nazi-Juristen und frühen »Führungstheoretiker« Carl Schmitt und seiner krausen Nomos-Metaphysik. Zur im Deutschen gut nachvollziehbaren Übereinstimmung von »*physei/nomô*« (von Natur/von Gesetzes wegen) und »*physei/thesei*« (von Natur/durch Setzung), die im *nomothetês*, dem Gesetzgeber verdichtet sind, siehe C. Castoriadis, »La pensée politique«, CQFG 1, S. 276, dem jede Nähe zu Schmitt zuwider war. Vidal-Naquet hat das sehr deutlich gemacht in seinem Vortrag bei der in Erinnerung an Castoriadis abgehaltenen Tagung an der EHESS im Juni 1999.

[265] Ich werde hier nicht im Detail auf die nunmehr mit einem ausgesuchten Fußnotenapparat versehenen politischen Schriften eingehen, die in acht Bänden als eine Sammlung früher Texte aus der Zeit von *SouB* und späterer Texte aus den Jahren an der EHESS erschienen sind. Ich werde aber in wesentlichen Punkten darauf Bezug nehmen, insbesondere auf einen der Haupttexte aus der früheren Zeit: *Über den Inhalt des Sozialismus*.

Parteioligarchien, Wirtschaftslobbys, Management und Großkapitaleigner_innen im Kontext einer mehr oder weniger liberalen repräsentativen Demokratie. Sie ähneln einander in ihrer sowohl strukturellen als auch psychischen Unterordnung unter den Zwang anonymer Bürokratie und Technokratie. Das (pseudo)wissenschaftliche technobürokratische Imaginäre wird für Castoriadis ab den späten 1960er Jahren zum zentralen Gegenstand seiner Analyse des Wachstums; die Regime Europas und der USA bezeichnet er darin als liberale Oligarchien und, gerade was die effektive Machtausübung angeht, als Scheindemokratien. Dabei sei es die pyramidale Repräsentation der Machtausübung als Stellvertretung des nur noch scheinbaren Souveräns namens Demos, die den Schein als solchen realisiere, und die *demokratia* geradezu verwirke.

Apathie und das demokratische Ethos regelmäßig verteilter Partizipation

Castoriadis kritisiert nicht, wie er wiederholt betonte, das Prinzip der Delegation und temporären Vertretung als solches, sondern vielmehr die Hypostasierung der Repräsentation als spektakelartige Repräsentanz und Stellvertretung des Demos durch Berufspolitiker, die vermittels der Parteienherrschaft erst zu den Politikmonopolisten werden, als die sie sich – gleichsam von »politischer Natur« – ausgeben zu können meinen.
Hier stellt sich sogleich die Frage nach der Kluft zwischen Verteilung und Teilhabe an der Macht einerseits, Apathie der nur noch gelegentlich ihren Sanctus gebenden Wählerschaft.
Die Frage nach der Ausgrenzung des Demos aus dem Bereich, der sich in seinen zentralsten Bedeutungen auf ihn beruft, ist in der repräsentativen Demokratie stets virulent. Castoriadis spricht in diesem Zusammenhang nicht nur von politischer Arbeitsteilung zwischen der Kaste der permanent Regierenden (Parteieliten) und der Menge der Regierten (darauf komme ich gleich zurück), sondern auch von einer die Demokratie unterhöhlenden Heteronomie, in der das Gesetz, das eben *de facto* nicht vom Demos ausgeht, sondern von den herrschenden Wirtschafts- und Politikeliten, dem Demos als das Andere gegenübersteht.
Wir können versuchen, zu analysieren und herauszufinden, ob etwa die geringe Wahlbeteiligung ein Zeichen dafür ist, dass die Nicht-Wähler_innen der politischen Apathie anheimgefallen sind, oder ob diese Weigerung nicht vielmehr einen stillen Protest gegen die Scheinhaftigkeit ihrer politischen Kompetenz darstellt, die in einer Demokratie ja allen, die den Demos ausmachen, zugestanden werden muss. Castoriadis hat diese Frage nicht endgültig zu beantworten beansprucht, zumal er sich in späteren Jahren nicht mehr mit empirisch-politologischen Erhebungen befasst hat. Ihm war es vielmehr wichtig, auf die begrifflichen

Widersprüche und die ideologisch tabuisierten Lücken in der Selbstdarstellung der repräsentativen Demokratie in Zeiten des Kapitalismus und im Zuge ihrer Entstehung aufmerksam zu machen.
Davon ausgehend, stellte sich für mich die Frage nach der Alternative angesichts einer doch stillschweigenden Akzeptanz dieser Art von Regime durch die Mehrheit der Regierten/Beherrschten auf der einen Seite, eines verleugneten Hasses auf die Demokratie seitens derer, die ihre Oligarchie gerne noch kompletter verwirklicht sähen, auf der anderen Seite. Diese Oligarchie, Herrschaft der Wenigen, würden die Eliten gewiss nicht so, das heißt als Oligarchie, sondern als Aristokratie bezeichnen, weil sich die via Parteizugehörigkeit Vorherrschenden durch ihren Eintritt in die Partei und den Aufstieg in deren Kader ohnehin für die Besten aller politisch Befähigten halten (die Parteien sind meist nicht explizit in den repräsentativ-demokratischen Verfassungen verankert, sondern durch das Listenwahlrecht eingesetzt, und ihre Herrschaft stellt zwar keine Verfassungswidrigkeit dar, aber doch eine Einschränkung des in ihr verankerten passiven Wahlrechts).
Anstatt die repräsentative Demokratie und ihre staatlichen Institutionen bezüglich dieser grundlegenden Inkohärenz eingehender zu kritisieren und einer Veränderung zugänglich zu machen, kann das Interesse von ihr auch abgezogen und auf jene Bereiche gelenkt werden, in denen Autonomie gleichsam enklavenhaft verwirklicht wird, zumindest teilweise. Ich sehe in den Bürgerrechts- und vor allem in den Frauenbewegungen den Versuch, beide Wege zu vereinbaren, genauer die Zweigleisigkeit von autonomer Frauenbewegung und jenen Frauen, die via bzw. in den Institutionen etwas veränderten. Die Verwirklichung der Demokratie geht mehrere Wege: den der Subversion der bestehenden Ordnung/en der Herrschaft und Fremdbestimmung, den der expliziten Reform durch Gesetzgebung oder den unwahrscheinlicheren einer umfassenden politischen und ökonomischen Revolution. Jedenfalls bedarf es weitreichender Diskussionen großer Teile der Bevölkerung unter Einbeziehung unterschiedlicher persönlicher Dispositionen, Vorlieben und Motivationen.
Nicht nur hatte Castoriadis im Anschluss an Luxemburg und Kollontai, teilweise auch an Arendt, schon relativ früh den Gedanken vertieft, dass Institutionen, in denen unweigerlich Macht ausgeübt wird, im Zuge der Abkoppelung der Eliten zur Bürokratisierung tendieren; er stellte diese Tendenz auch inmitten radikaldemokratischer Revolutionen fest und versuchte ihr auf den Grund zu gehen. Vor allem aber interessierte ihn die Frage, mit welchen Prozeduren und Institutionen dieser Tendenz zur Herrschaftskumulierung, Machkonzentration und politischer Arbeitsteilung zu begegnen sei. Seine Antwort orientierte sich an den historischen Versuchen und ihren Analysen, doch sie ging darüber hinaus: Die explizite Instituierung

radikaler demokratischer Strukturen erfordere ihre ebenso radikale Begrenzung durch das *effektiv* demokratische Regime, oder die Grundnorm einer möglichst gleichen und abwechselnden Verteilung der Macht als Prinzip der Verwirklichung der Demokratie. Deshalb betonte er immer wieder, dass Autonomie nicht nur Selbstbestimmung, sondern auch Selbstbegrenzung bedeute. Erst in diesem demokratischen Rahmen kann die Macht so zirkulieren, dass sie einer demokratischen Machtausübung Raum gibt.
Wenn individuelle Autonomie ohne kollektive Autonomie so wenig Sinn macht wie Freiheit ohne Gleichheit, dann weil ihr Zusammenhang ein praxis-begrifflicher (und nicht nur ein erfahrungsbegrifflicher) ist. Freiheit und Gleichheit bedingen einander als *de facto* und nicht nur *de jure* gültige Prinzipien oder Bedeutungen, und als Prinzipien der praktischen Philosophie hätten sie durch permanentes demokratisches Handeln verwirklicht zu werden.

Implizite und explizite Instituierung

Die Frage nach der Institution begleitete die Überlegungen von Castoriadis bereits früh, nämlich als er sich die Frage nach der besten revolutionären Organisation stellt, die Frage nach dem »wie handeln?« bzw. »was tun?«. Was noch wichtiger ist, ihn beschäftigt die Frage, warum bzw. woran Revolutionen scheiterten, wieso sie regelmäßig »ihre Kinder fraßen«. An dieser Stelle der politischen Handlungstheorie ist vor allem eine historische Analyse von Bedeutung: Im Kampf gegen die alte Herrschaftsordnung hat sich innerhalb etwa der russischen Revolution die diktatorische Parteielite (UdSSR) bzw. die (ausschließlich männliche) Schreckensherrschaft gegen die Revolutionäre Basis nach 1789 in Frankreich durchgesetzt. Diese als reformistisch, verräterisch, konterrevolutionär diffamierte Menge wurde vom neu sich instituierenden Staat schon bald als Staatsfeind konstruiert. Damit war aber der Sinn und Zweck der Revolution im Kern angegriffen: nämlich die Selbstbefreiung des Volkes; der Armen, der Frauen und Sklaven.
Castoriadis bezieht sich auf das Wort Institution im weiteren Sinn gesellschaftlicher Stiftung, die für ihn *das* konkrete *a priori* des Menschen darstellt. Er gebraucht dabei »Institution« als Gattungsbegriff (*genos*) im Aristotelischen Sinn, das heißt, dass er alles, was eingesetzt oder Einsetzung ist, Institution bzw. Instituierung (frz. ebenfalls *institution*) nennt – vom Imaginären über die Sprache, die Verinnerlichungs- und Verkörperungsweisen zu den gesellschaftlichen und politischen Institutionen im engeren Sinn. Letztere sind für ihn nicht

auf die Gestalt bzw. die Verfasstheit der Organisation zu reduzieren, die als solche bereits einer bestimmten Anordnung (in abstrahierender Analogie zum Organismus) gehorcht.[266]
Nur vor dem Hintergrund einer als chiastisch verstandenen Verschränkung ist die Bedeutung des Begriffs der Instituierung und damit verbunden der des instituierenden Imaginären für die Frage nach der Demokratie als dem Regime, in dem und durch das sich Autonomie kollektiv und individuell bestmöglich verwirklichten lässt, nachvollziehbar. Wenn Autonomie als kollektive Selbstbestimmung bzw. Selbstgesetzgebung verstanden wird, und zwar nicht wie bei Kant nur im Sinne einer reinen praktischen Vernunft, das heißt als bloß gedachte bzw. deduzierte allgemeine Zustimmung, dann stellt sich unweigerlich die Frage nach der Art der *Bestimmung* oder Setzung, ja Gesetzgebung, die in diesem Begriff der Autonomie zur Wirkung und zur Verwirklichung kommt. Instituierung ist nämlich gleichsam der Überbegriff, welcher sowohl die ontologische Dimension der Neuerung/Veränderung als auch die politische Dimension, also die Frage nach Revolutionierung der Macht- bzw.-Herrschaftsverhältnisse sowie die Frage nach der Setzung und der Organisation zu fassen vermag. Diese politische Dimension verwirklicht sich demokratisch in der Gesetzgebung durch diejenigen, die von diesen Gesetzen betroffen sind und ist auf allen Ebenen der Gesellschaft relevant, von den Stadträten, über die Produktion (Arbeiter_innenselbstverwaltung) bis hinein in die privaten Angelegenheiten, sofern sie von Macht und Herrschaft betroffen sind. Das ist es, was Castoriadis unter demokratischer Politik als explizite Gestaltung der Gesellschaft durch diese selbst (den Demos) versteht.
Was die Organisationsformen angeht, so sah Castoriadis in anarcho-operaistischen Rätebewegungen und vor allem (anders als Arendt) im Ungarnaufstand von 1956 revolutionäre und die Autonomie verwirklichende Episoden der Geschichte. Basisdemokratische Bewegungen seit 1968, die feministischen Bewegungen oder zwei Jahrzehnte später die Organisierung der *sans papiers* waren aus seiner auf das Regime und die Organisation konzentrierten Perspektive weniger umfassend angelegt. Deshalb verwirklichten sie die Autonomie in seinen Augen nur partiell; doch auch sie erachtete er als »Keime« der Autonomie. Die Autonomie siedelte er ontologisch immer schon im Zeichen des Magmas an und damit im Zeichen einer Gebrochenheit durch das Andere sowie durch die Kategorie der Unbestimmbarkeit, des Zufalls und der permanenten – implizit oder explizit – instituierenden Veränderung der Gesellschaft durch sich selbst *(l'autoinstitution de la société)*.
Mit der Ausarbeitung seiner Theorie des instituierenden bzw. des radikalen Imaginären

[266] Siehe hierzu »Institution« in: H. Vetter, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg 2005.

erweitert Castoriadis allerdings sein politisches Spektrum. Bezugnahmen auf die effektiv erfolgten und sich immer wieder ereignenden kollektiven Autonomiebewegungen durchziehen sein politisch-theoretisches Werk und machen es für die meisten aktuellen sozialen bzw. politische Bewegungen attraktiv, zuweilen aber auch schwer zu fassen. Anstatt diese Bewegungen in eine systematische Einheit unter die Idee der Revolution bzw. des revolutionären Subjekts zu pressen, oder sie wegen ihres bloß defensiv-widerständigen Charakters zu geißeln, sah er in ihnen allen je spezifische, die politische Imagination im Sinne des instituierenden Imaginären bereichernde Einübungen in die kollektive Autonomie, deren Relevanzbereich weder in der Küche noch im Bett aufhört. Gleichzeitig schätzte er die Wahrscheinlichkeit einer gelungenen Revolution im Sinne einer autonomen, explizit demokratischen Kollektivität als geringer ein als die Wirkmächtigkeit der Heteronomie, sei es aus einer kapitalismuskritischen, sei es aus einer davon nicht losgelösten regime- und (techno-)bürokratiekritischen Perspektive.

An der Stelle diesseits instituierter Demokratie im wörtlichen (nicht metaphorisch-repräsentativen) Sinn geht nun seine philosophische Untersuchung von einer politisch-transzendentalen Fragestellung aus, ohne im abstrakten Sinn metaphysisch zu werden. Es handelt sich um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit dafür, dass eine hinreichend große Zahl (einer Gesellschaft oder einer politischen Entität) sich über die Gestaltung einer die kollektive Autonomie befördernden Gesellschaft zu verständigen beginnt, sie zu wollen beschließt und sich sodann gegen die (kapitalistisch ausbeuterischen, oligarchischen, technobürokratischen, androzentrischen, heterosexistischen, rassistischen, xenophoben etc.) Interessen, Tendenzen und Institutionen durchsetzt. Dabei geht es nicht nur um die dem »System« inhärenten Heteronomie-Faktoren, sondern auch darum, wie diese *in uns selbst* wirken und walten.

Castoriadis macht dafür den Nomos-Begriff der griechischen Antike stark, allerdings nicht als resttheologische Mystifizierung zur Legitimierung von herrschaftlichem Dezisionismus, wie das in vielen Vertrags- und Führertheorien der Fall ist, sondern als das idealiter demokratische Gesetz, das eine Gemeinschaft sich unter dem Regime möglichst gleicher Teilhabe aller am Gesetzgebungs- und Machtausübungsprozess gibt. Castoriadis positioniert sich hier eindeutig auf der Seite von Kelsen, den die politologisch und juristisch naive Schmitt-Rezeption fundamentalontologischer Prägung missversteht, ja missverstehen will (wenn sie ihn überhaupt kennt). Das heißt nicht, dass Castoriadis einen kruden prodemokratischen Voluntarismus vertritt. Wenn er schreibt, dass der (kollektive) Wille *(boulê)* ausschlaggebend sei für die Instituierung der Demokratie bzw. des Rechtsstaates, dann verabschiedet er damit keineswegs die Frage nach der Argumentation für diese »für alle beste aller Regierungsformen«. Was

Castoriadis, ebenso wie Kelsen, ablehnt, sind die naturrechtlichen Illusionen; er bleibt damit durchaus im Rahmen der Tradition der revolutionären *constituante*, also der durch Delegation oder Wahlen legitimierten verfassungsgebenden Versammlung als *archê* und *boulê* der Demokratie. Ganz explizit beschrieb er dies in einem kurzen Text aus dem Jahr 1990 »Über die Probleme der Rätedemokratie«, in dem er auf die Gewaltenteilung eingeht, auf die Notwendigkeit von Schöffengerichten, aber auch von professionellen Jurist_innen, welche vor allem die Verfassungsgemäßheit zu prüfen hätten.[267] Begrifflich geht Castoriadis auf das anarchische Prinzip des abwechselnden Regierens und Regiert-Werdens zurück, wie Aristoteles es auf den Punkt brachte, wobei er das Prinzip um eine ausgeklügelte Reflexion über den Zusammenhang bzw. die systematische Verknüpfung von Freiheit und Gleichheit bereichert.
Er kann in seiner oft wiederkehrenden Bezugnahme auf die nomothetischen Prinzipien der athenischen Demokratie ebenfalls mit Kelsen verglichen werden, auch wenn dieser nicht so explizit revolutionär und radikaldemokratisch argumentierte wie Castoriadis.[268] Die politische, konsistent radikaldemokratisch verfasste Autonomie ist dabei dem Handeln im Sinne der expliziten *deliberatio* (beraten und entscheiden) vorbehalten, während die unterschwelligen Imaginationen, Erfindungen und Agierensweisen das instituierende Imaginäre auf seiner impliziteren Ebene konstituieren. Den Veränderungen durch das instituierende Imaginäre ein Subjekt (oder mehrere) zuzuordnen ist kaum möglich, jedenfalls ist es ungleich schwieriger als im Falle eines deklarierten kollektiven Willens als Resultat einer solchen *deliberatio (boulêsis; boulê, Wille*; als per Los beschickter Rat der 500 war die *boulê* auch das wichtigste Kollegialorgan der athenischen Demokratie).
Das instituierende Imaginäre ist nicht nur die Beschreibung eines gesellschaftlich-kulturellen Phänomens, es ist auch ein begrifflicher Möglichkeitsraum für revolutionäre Veränderung inmitten eines sich beinahe, aber nicht ganz lückenlos ausmachenden Herrschaftssystems und einer als abgeschlossen vorgestellten und gedachten Zeitlichkeit. Der Begriff trägt nicht nur der von Castoriadis entwickelten Magmalogik Rechnung er öffnet dazu auch die Perspektive des Handelns auf das Neue und die Kreativität in allen Seinsbereichen, also über die Kunst hinaus.

[267] C. Castoriadis, »Les problèmes d'une démocratie des conseils«.

[268] Wobei es bei Kelsen durchaus Passagen gibt, die eine solche Tendenz erkennen lassen: H. Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit*, Stuttgart 2000, S. 15.

Radikale Demokratie und revolutionäres Ethos

Zu Beginn meiner eingehenderen Auseinandersetzung mit dieser Frage brach in Wien 1986 die bis dahin größte Streik- und Protestbewegung der 2. Republik aus. Die spontane radikaldemokratische Organisation der Student_innen eröffnete uns (an der Bewegung Beteiligten) völlig neue Perspektiven auf die politische Praxis: Die erfindungsreichen Handlungsweisen der streikenden Student_innen machten erfahrbar, was instituierendes Imaginäres im Register des Politischen bedeutet und auch, was es bedeutet, wenn die etablierten linken Kräfte und Parteiableger (Kommunist_innen und Trotzkist_innen) diese Lebendigkeit und *an-archê* rhetorisch und kader-ideologisch im Keim zu vereinnahmen und zu ersticken versuchen. Es war nicht einfach, die spontan instituierten radikaldemokratischen Prinzipien der Redefreiheit und -gleichheit, der Rotation der Ämter, der Delegation anstelle der Vertretung, der bewegungs- und sachbezogenen Entscheidungsprozesse gegen die parteiherrschaftlichen Versuche der Monopolisierung der Rede und der Entscheidungsmacht aufrecht zu erhalten. Es gelang nirgends, diese dauerhafter zu institutionalisieren. Was dabei besonders in Erscheinung trat, war die Schalheit gewohnter politischer Phänomene im Register der Repräsentation sowie die Apathie, welche diese hervorbringt und die Castoriadis wiederholt ins Feld führte. Die Dauervertretung hat die Leiber und Psychen der Subjekte derart habituiert, dass sie das – vom Absolutismus geprägte und von dessen Symbolik erdrückte – repräsentativdemokratische Imaginäre nur schwer zu überschreiten vermögen, sowohl leiblich als auch in der Vorstellung. Castoriadis' frühe Schriften lesend, verstand ich einen anderen, von Marx geradezu ausgeblendeten »Hauptwiderspruch« dieser Bewegung nun besser: den der politischen Arbeitsteilung zwischen Kommandierenden und Gehorchenden. Die Konstitutionsbedingungen dieser politischen Arbeitsteilung waren implizit, und es ging den Streikenden neben dem Kampf gegen Sozialabbau und Prekarisierung der Student_innen und Jugendlichen darum, sie explizit zu machen, besser zu verstehen und zu analysieren; das gilt vor allem für die gesamtgesellschaftliche Ebene und für die oligarchische Verquickung zwischen parteipolitischen und sozioökonomischen Eliten. Diese politische Reflexion gelang zum Teil in der feministischen Bewegung durch die Diskussion um das Verhältnis zwischen autonomer (radikal-demokratisch orientierter) Frauenbewegung und den Feministinnen, die in etablierten Institutionen des herrschenden, partitokratischen Systems tätig waren.

Die Frage der politischen Organisation im Sinne der Autonomie wirft die Frage nach der Menge auf, genauer nach der Praxis der Menge (gr. *plêthos)*, der Vielen (gr. *polloi)*. Die Menge, die Castoriadis anvisiert, hat ihre Handlungsweisen, ihre politischen Orientierungen und ihre Ziele weder wundersam, wie von selbst, immer schon *verwirklicht*, noch hat sie diese

Ziele in der systemischen Heteronomie immer schon *verwirkt*; sie bedarf der Erfahrung und des gemeinsamen Nachdenkens über die bestmöglichen Arten und Weisen, sich kollektiv selbst zu regieren; sie bedarf einer auf die Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit – sowie von Solidarität und Gerechtigkeit – ausgerichtete Erziehung, Bildung und Normsetzung. Castoriadis wusste, dass es sich dabei meist, aber nicht immer, um ein Minderheitenprogramm handelt; aus seiner politischen Erfahrung wusste er auch, dass sich diese revolutionär denkenden und handelnden Minderheiten zuweilen bis aufs Blut bekämpfen. Zugleich sahen wir, dass bestimmte revolutionäre Tendenzen, dann Bewegungen, plötzlich, man weiß nicht genau wie, Bedeutung erlangten; sie wurden konstitutiv für eine neue Anordnung der zentralen (imaginären) Bedeutungen, der Organisationsformen, ja sogar der politischen Verfassung und der Besitzverhältnisse, weil die Mehrheit der Menschen der betreffenden Gesellschaft sich ihr anschlossen, die Revolution für sich nicht nur intellektuell, sondern vor allem auch *affektiv* besetzten. Das heißt, dass die revolutionäre Veränderung in Richtung einer verwirklichten Demokratie erst durch die entsprechende Stimmung in Gang gesetzt werden kann. Das beginnt im affektiv gefärbten Imaginären, das heißt es bedarf einer zentralen revolutionären Bedeutung bzw. eines Zentral-Werdens der Revolution im gesellschaftlichen Imaginären; es bedarf darüber hinaus einer realistischen Organisation zu deren Verwirklichung, auch gegen die an der Ausbeutung und Fremdbestimmung der Menge interessierten und festhaltenden Eliten, die durch eine Revolution zwangsläufig als Eliten zersetzt, ja abgesetzt würden.[269]
Ein dezisiver Bruch in Castoriadis' Einschätzung des revolutionären Handelns ging in den frühen 1960er Jahren mit der Erkenntnis einher, dass es keine objektive historische Entwicklung gibt, dass die Geschichte unvorhersehbar, weil magmatisch ist, das heißt sie ist – ähnlich wie Kunstwerke oder der Denkprozess – ein kreativer Prozess der Hervorbringung immer neuer Gestalten, und als solcher letztlich unbestimmbar. Jene Revolutionär_innen und revolutionären Bewegungen, welche der Spontaneität, der freien Assoziation und Improvisation Raum geben, wie der Spartakus-Bund (nach dem Emma Goldmann zugeschriebenen Motto »When I can't dance, I don't want to be in your revolution«) oder die Psychoanalyse in Frankreich, die Ausläufer des Dadaismus, der Jazz, die Situationist_innen und Anarchist_innen umgeben Castoriadis, sie durchdringen sein Werk und seine Person über Jahrzehnte. Diese Experimente der Freiheit und die genaue Kritik der eigenen früheren Positionen sowie

[269] Nicht immer klammern sich diese Eliten mit kriegerischen Mitteln an die verfallende Herrschaftsform, darin hat die »Samtene Revolution« der 1989er Jahre wohl viele überrascht, andererseits wurde die staatsbürokratische Ausbeutung nur durch die überall sonst vorherrschende kapitalistisch-neoliberale ersetzt, und die Eliten wechselten eigentlich nur den Stil und Teile des Personals.

der Positionen anderer begleiten ihn auf seiner Suche nach Freiheit und nach den Ursachen für alle Formen der Heteronomie und Ausbeutung.

Wie oben angedeutet, macht Castoriadis' Analyse der kapitalistischen Heteronomie vor den selbstverkennenden Heteronomietendenzen in den revolutionären Bewegungen selbst nicht Halt. Ob es um die Kritik der marxistischen Dogmatik, um linke Spaltungsobsessionen oder um die dogmatische Bigotterie psychoanalytischer Vereinigungen geht, die er als Mitglied der griechischen KP, dann der Trotzkistischen Internationale, sowie diverser Gruppen *(tendances)* innerhalb der Zeitschrift *SouB* oder der psychoanalytischen Häresien (Freud, Lacan, *Quatrième Groupe*…) durchlaufen hat: Castoriadis suchte die Gruppe und stieß unweigerlich an ihre Grenzen; die Form der menschlichen Gruppe selbst analysierte er zwar nicht selbst, doch sein Einfluss auf die Entstehung der Gruppenpsychoanalyse und der *analyse institutionelle* in Frankreich war beträchtlich.

Der Bruch mit dem etablierten System und Imaginären war in seinen jüngeren Jahren zuweilen noch ein spaltend agierter, aber immer öfter ein nachdenklich vollzogener, den er rigoros argumentierte. Es steckt darin eine Freude am Widerspruch, an der Widerspenstigkeit, am plötzlichen »Zerreißen der alten Matrix« jedes einengenden Korsetts dogmatischer Wahrnehmungs- und Denkmuster sowie beklemmender »Klassentechnologien«, wie er sie in seiner Analyse des Taylorismus beschreibt.[270] Castoriadis versucht diese Tendenzen zu verbinden, denkt entlang eines roten Fadens der Verwobenheit der Gegensätze, ob in seiner Magmalogik oder in seiner dialektischen, dann chiastischen Suche nach einer Vermittlung zwischen Spontaneität der Menge und Organisation bzw. Instituierung der Bewegung.

Das dauerhafte Gelingen einer Revolution ist ja ohnehin eine Gratwanderung, und die Instituierung eines radikaldemokratischen Regimes, in dem eine gegebene Gesellschaft sich selbst regieren und damit die kollektive Autonomie als Selbstbestimmung und Selbstbegrenzung verwirklichen könnte, ist seit langem eine Utopie, auch wenn sie da und dort partiell verwirklicht werden konnte. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass Castoriadis diese »Utopie« lieber einen »Entwurf« nannte oder als Projekt, genauer als das »Projekt der Autonomie« zu bezeichnen pflegte.

Die Frage nach der Revolution im Denken und in den politischen Verhältnissen war das Hauptmovens, das ihn antrieb und das viele von uns antreibt, gerade in Zeiten, in denen immer mehr, vor allem auch jungen Menschen klar wird: Wir wollen nicht so leben, wir wollen

[270] C. Castoriadis, *La société bureaucratique,* 2 Bände, Paris 1973 (Wiederveröffentlichung diverser Artikel aus *SouB* ab den 1950er Jahren).

nicht so beherrscht werden. *Ne vivons plus comme des esclaves,*[271] und immer deutlicher: *Wir* wollen nicht mehr an der Zerstörung des Planeten teilhaben und ihr auch nicht weiter tatenlos zusehen. Gerade in den letzten Jahren sind weltweit zahlreiche revolutionäre Bewegungen zu beobachten, nicht nur *Fridays for Future* oder *Black Lives Matter*, sondern auch Bewegungen, die explizit eine Revolution anstreben, wie der Arabische Frühling, oder solche, die demokratische Verfassungsänderungen anstreben, wie jene in Chile und all die niedergeschlagenen und immer wieder aufflammenden Revolutionen im Nahen Osten oder in den Maghreb-Staaten sowie in ehemaligen Warschauer-Pakt-Staaten wie zuletzt in der Ukraine oder in Weißrussland.

Die Frage, wie die Revolution genau aussehen soll und welche Art von gesellschaftlicher Organisation und Verfassung durch sie instituiert werden soll, wird allerdings selten umfassend und wirkungsvoll aufgeworfen, geschweige denn beantwortet. Oft, aber nicht immer werden diese wesentlichen Fragen revolutionärer Instituierung der Demokratie durch religiöse oder ideologische Dogmen sowie parteipolitische Grabenkämpfe verhindert, in denen sich die unterschiedlichen Gruppierungen für die nächste Herrschaftsform in Stellung bringen.

Innerhalb der politischen Institutionenkritik ist Castoriadis' Ansatz vor allem denjenigen suspekt oder nicht der Rede wert, die »der Institution« *a priori* ablehnend gegenüberstehen. Das liegt daran, dass sein Denken ein zutiefst institutionenbezogenes ist, und zwar als Kritik bestehender wie auch als Reflexion möglicher politischer Institutionen. Der Ausgangspunkt für diese Theorie ist die grundlegende Auffassung von der radikalen Veränderbarkeit aller instituierten Phänomene, ob es sich um politische oder um kulturelle Phänomene handelt. Das menschliche Sein als derart immer schon von Instituierung und Instituiertheit geprägtes zu denken impliziert notwendig eine Ontologie der Veränderung, denn Instituierung ist Veränderung, es ist das Setzen einer anderen Institution an die Stelle der vorigen. Weil für Castoriadis das Projekt der Revolution nur innerhalb des Begriffs der Institution denkbar ist, ist es für ihn ebenso ontologisch relevant wie umgekehrt die – implizite oder eplizite – Ontologie, die jemand hat, relevant ist dafür, ob bzw. wie ein Mensch oder eine Gruppe die Revolution zu denken vermag: als Wiederholung des immer Gleichen, als gesetzmäßig determinierte dialektische Entwicklung oder eben als radikale Veränderung und Selbstinstituierung der Gesellschaft.

[271] NA MHN ZEΣOYME SAN DOYLOI (Lasst uns nicht mehr wie Sklaven leben): http://nevivonspluscommedesesclaves.net.

3 Welche Revolution? Subjekt und Politik

Ich möchte in diesem abschließenden Kapitel noch einmal auf die Entwicklung des Projekts der Autonomie zurückkommen. Dabei werde ich das Chiasma der Revolution des Denkens und des Denkens der Revolution an der Schnittstelle von Einzelnen und Menge als das spezifische Chiasma des Denkers und Revolutionärs Castoriadis in Hinblick auf seine Aktualität klarer darzulegen versuchen. Bereits in dem Text *Über den Inhalt des Sozialismus*[272] zeichnet sich dieses Projekt als das einer radikalen Demokratie ab, das Castoriadis in seinem Spätwerk unter Einbeziehung der Psychoanalyse immer weiter ausdifferenzieren wird.

Zentral darin sind die Begriffe der Selbstinstituierung der Gesellschaft und des instituierenden Imaginären einerseits, die prozeduralen Fragen des Regimes einer verwirklichteren Demokratie andererseits. Was sind nun die Grundzüge dieses Ansatzes und wie ist seine heutige Aktualität für Europa und die Welt einzuschätzen? Diese Fragen sind in Hinblick auf die Situation anhaltender Diskriminierungen, Ausgrenzungen und einer als antidemokratisch erkannten aber nichtsdestotrotz uneingeschränkt fortschreitenden Entfesselung kapitalistischer Gewinnmaximierung, also einem »neoliberalen« Hang zur oligarchischen Herrschaft zu beantworten. Die zum Teil irreparablen Zerstörungen der Natur beeinträchtigen die Zukunft nächster Generationen nachhaltig.

Castoriadis warf bereits in den 1960er Jahren im Rahmen seiner Marx-kritischen Kapitalismuskritik, expliziter in den 1970er Jahren die existentiellere ökologische Frage auf.[273] Indem er sie mit der Frage nach der Autonomie verknüpft, öffnet er den Weg für die Revolution als radikale Veränderung des Wirtschafts- und Herrschaftssystems samt seinem von Hybris geprägten Imaginären technowissenschaftlicher Allmachbarkeit und beeinflusst heute wie kaum ein Philosoph die radikal wachstumskritische Bewegung der *décroissance (degrowth)*.[274]

Wenn man die Entwicklung des politischen Projekts von Castoriadis nachskizziert, tritt die Perspektive seines politischen, philosophischen und psychoanalytisch gespeisten Autonomie-

[272] C. Castoriadis, *Über den Inhalt des Sozialismus*, AS 2.1.

[273] Für diese Entwicklung und den Einfluss auf den Vordenker der Ökologiebewegung Jacques Ellul sowie umgekehrt den Einfluss von Elluls radikaler Technikkritik auf Castoriadis, siehe die Einleitung von Enrique Escobar zu *Écologie et politique*, EP VI, S. 15-40.

[274] Siehe vor allem S. Latouche, *Cornelius Castoriadis et l'autonomie radicale*, Paris 2020. Zu Castoriadis als Vordenker der *décroissance (degrowht)*-Bewegung, siehe: Ph. Caumières, »Cornelius Castoriadis. 1922-1997«, in: C. Biagini, D. Murray, P. Thiesset (Hg.), *Aux origines de la décroissance. Cinquante penseurs*, Montreuil 2017, S. 55-60.

Begriffs plastischer hervor und beleuchtet aktuelle Bruchstellen des Normbegriffs sowie die Frage nach der Radikalität und Zeitgemäßheit des Projekts der Autonomie.
Im Zentrum von Castoriadis' Kritik am Determinismus und Funktionalismus der marxistischen Revolutionstheorie stand schon in den 1950er Jahren die Frage nach dem Sinnkern dessen, was eine »sozialistische Gesellschaft« sein könnte bzw. sollte. Wie bereits aufgezeigt, war diese Kritik zuerst eine Kritik von Heteronomie und Entfremdung, das heißt eine grundlegende Infragestellung jedes Regimes oder politischen Entwurfs im Hinblick auf die Fremdbestimmungs- und Beherrschungsmodi, die mit den jeweils *de jure* verankerten bzw. *de facto* geltenden Machtausübungsmodi verbunden sind, sowie mit den diesen Modi zugrundeliegenden Ein- und Ausschlussregeln.[275] Beherrschung und Fremdbestimmung werden im Zuge seiner Kritik am real existierenden Sozialismus ebenso wie am Kapitalismus zunehmend synonym bzw. unter dem Begriff der politischen Arbeitsteilung zusammengefasst. Vor diesem Hintergrund analysierte Castoriadis zuerst die sowjetische Gesellschaft als eine Stratokratie, in der die herrschende Klasse, also die Parteikader der KPdSU, in analoger – das heißt ähnlicher und zugleich unterschiedlicher – Weise wie die Klasse der Kapitalisten und der ihr dienenden Staatsbürokratie die übrigen Mitglieder der Gesellschaft beherrschen und dadurch in mehrfacher Hinsicht ausbeuten bzw. entfremden.[276]
Er suchte die Frage nach der politischen, das heißt macht- und herrschaftsbezogenen Verfasstheit nicht durch die soziale bzw. die Klassenfrage zu lösen und auf diese zu reduzieren, sondern als explizit politische aufzuwerfen. Dazu verknüpfte er politiktheoretische und regimerelevante Kategorien so systematisch wie möglich mit der Klassenfrage. Gleichzeitig vermied er es, wie Arendt, die Besitz- und damit die Klassenfrage aus dem Reich der Politik und den Regimefragen herauszuhalten.[277] Dass Castoriadis stets konsequenter Kritiker des Kapitalismus blieb, welchen er in seinem Gewinnstreben für nicht reformierbar hielt, verband ihn mit einer gewissen operaistisch-anarchistischen Tradition, aber auch mit der in den 1970er Jahren erstarkenden ökologischen Wachstumskritik. Was bedeutet nun aber die Betonung der

[275] Für diese Unterscheidung zwischen *de jure* und *de facto* Gültigkeit *(validité de droit, validité de fait)* siehe weiter oben, Kap. I.1.

[276] Diese Analysen aus den 1950er Jahren sind im 5. Band der EP wieder abgedruckt, teilweise in den AS aufgenommen. Als konsequenter Kritiker und Kenner der sowjetischen Bürokratie war Castordiadis einer der ersten, der dieses von Arendt als Herrschaft von »niemand« bezeichnete Regime inmitten des so genannten Liberalismus als (Wissenschafts)Technobürokratie analysierte. Wie sehr diese technoszientistische Bürokratie im Zuge der Kommodifizierung und immer konzentrierteren Kapitalisierung des Wissens und der Prekarisierung der Wissensarbeiter_innen geißeln würde, hat Castoriadis noch ansatzweise erlebt und bei jeder Gelegenheit angemerkt.

[277] Sogar Kelsen, der sich nicht gerade als radikaler Marxist hervortat, dachte hier weit systematischer und umsichtiger als Arendt.

Prinzipien revolutionärer Veränderung und ihrer wiederholten Neuerfindung bzw. Wiederentdeckung unter heutigen Voraussetzungen?

Noch einmal zur »politischen Arbeitsteilung« unter Bezugnahme auf Aristoteles' *archein kai achesthai*

Bereits in seiner Einleitung zu Kollontais Broschüre, die in *SouB* 1964/38 unter dem Titel »Opposition ouvrière« auf Französisch erschien,[278] führt Castoriadis den politischen »Hauptwiderspruch« aus, wenn wir diesen von Marx geprägten Terminus bemühen wollen, nämlich jenen zwischen Herrschenden und Beherrschten, zwischen Autonomie und Heteronomie (und nicht mehr jenen sozio-ökonomischen zwischen Lohnarbeit und Kapital bzw. zwischen Arbeiterklasse und Bürgertum). Für ihn war diese politische Arbeitsteilung im 20. Jahrhundert maßgeblich über die Bürokratie (der Partei, des Staates, des Betriebs, der Universitäten etc.) vermittelt und stelle die Grundstruktur der Unfreiheit dar. Er nannte es *gérer* im Sinne eines Verfügens über die Arbeit, über das Leben, über das politische Zusammenleben bzw. deren Verwaltung durch eine Klasse, ja eine Kaste von Leuten (Parteikader, Verwaltung, Management…).

Für Castoriadis ist es zwar nicht gleichgültig, wie diese Bereiche voneinander zu unterscheiden sind (er widmet zahlreiche Analysen in *SouB* diesen Differenzierungen), doch es ist ihm wichtig, eine Grundstruktur herauszuarbeiten, die in allen Herrschaftsverhältnissen anzutreffen ist, und die sich schönzureden oder zu verkennen für jede Befreiungsbewegung fatale Folgen hat. Erst nachdem er die Abwesenheit jeglicher Kritik an dieser grundsätzlichen Beherrschungsstruktur in allen etablierten »sozialistischen Gesellschaften« anerkannt hatte, auch bei dem von Stalin ausgeschalteten Trotzki, ging er von der Gleichsetzung zwischen Befreiung und Sozialismus ab und sprach nur noch vom revolutionären Projekt der Autonomie. Für das Verständnis seiner nun einsetzenden, genauere Untersuchung der Heteronomietendenzen ist die Psychoanalyse zentral, mit deren Hilfe Castoriadis seine bereits dargestellte Theorie von der psychischen Monade entwickelt.

Der erste, der die Dynamiken und Strukturen des Herrschens und Beherrschtwerdens *(archein kai archesthai)* systematisch analysierte war Aristoteles (in der *Politik)*. Das Begriffspaar ist

[278] »Le rôle de l'idéologie Bolchévique dans la naissance de la bureaucratie«, in: QD 1, S. 191-212. Besonders aktuell darin ist die nüchterne Feststellung, dass das gewaltsame Festklammern der herrschenden und besitzenden Klassen bzw. Gruppen im Zuge einer Revolution, nicht nur zu Gewalt sondern auch zu einer Bürokratisierung und schließlich – bereits von Beginn an in der Bolschewistischen Partei – zu einer bürokratischen Versteinerung der revolutionären Kräfte führt.

bis heute unumgängliche Grundlage für jede politische Struktur und ihre Analyse. Für Castoriadis, wie auch für Rancière,[279] ist diese Analyse ihrerseits zentral für jede Herrschaftskritik, doch Castoriadis macht sie auch zum Ausgangspunkt für die Herausarbeitung der Prinzipien des Projekts der Autonomie als kollektive Selbstbestimmung und Selbstbegrenzung.
Die wesentlichen Züge des Übergangs vom »sozialistischen Projekt« zu jenem der Autonomie kann mit einem Zitat aus *Le contenu du socialisme*, das zugleich den Klappentext abgibt, dargelegt werden:

»Was etwas unglücklich Sozialismus genannt wurde, ist in seinem Wesen das Projekt der Errichtung einer autonomen Gesellschaft durch das autonome Handeln der Menschen. Dieses Erfordernis an Autonomie, an Freiheit und an Gleichheit, betrifft alle Dimensionen des kollektiven Lebens. Menschen, die in ihrer Arbeit versklavt sind und die abends vor einem verdummenden Fernseher erschöpft einschlafen, sind nicht frei und können es nicht sein. Nur gleiche Menschen können frei sein, und nur freie Menschen können gleich sein. Die Aufhebung der Herrschaft, der Heteronomie, impliziert die Aufhebung der Macht partikulärer Gruppen, sie impliziert auch den Bruch mit der Unterwerfung der Gesellschaft unter ihre Institution.
Eine autonome Gesellschaft ist eine Gesellschaft, die sich explizit selbst instituiert. Selbstverwaltung und Selbstorganisation sind entweder Vokabel zum Amüsement des Volkes oder sie bedeuten die Selbstinstituierung der Gesellschaft, die gleiche Teilnahme aller an der Macht, zu allererst an der instituierenden Macht.«[280]

Castoriadis systematisiert wie erwähnt die Reziprozität von Freiheit und Gleichheit, die in den liberalen Verfassungen lediglich in Katalogform aneinandergereiht sind, ohne dass damit etwas über die Art und die Konsistenz ihres Verhältnisses ausgesagt würde. Die Gleichen, die sich von anderen, Ungleichen, absetzen und sich über sie aufschwingen, hören auf, Macht im demokratischen Sinn auszuüben; sie verletzen durch ihr Tun die politische Autonomie dieser anderen. Ohne die systematische Verknüpfung mit Gerechtigkeit und Freiheit ist Gleichheit kein politischer, sondern ein rein identitätslogischer Begriff der »instrumentellen Vernunft«. Im Regime der technobürokratischen Kapitalisierung von allem und jedem ist die Gleichheit

[279] Siehe hierzu: J.L.M. Pestana, »Castoriadis, Rancière: Quel apport pour une philosophie du tirage au sort en politique?« In: *Participations* 2019/HS, 417-435, https://www.cairn.info/revue-participations-2019-HS-page-417.htm.

[280] »Ce que l'on a appelé, mal, socialisme, est dans son essence le projet d'instauration d'une société autonome par l'action autonome des êtres humains. Cette exigence d'autonomie – de liberté et d'égalité – concerne toutes les dimensions de la vie collective. Des hommes esclaves dans leur travail qui s'endorment épuisés le soir devant une télévision abrutissante et manipulatrice ne sont ni ne peuvent être libres. Seuls des hommes égaux peuvent être libres, et seuls des hommes libres peuvent être égaux. La suppression de la domination, de l'hétéronomie, implique la suppression du pouvoir de tout groupe particulier mais aussi la rupture de l'asservissement de la société à l'égard de son institution. Une société autonome est une société qui s'auto-institue explicitement. Autogestion est auto-organisation ou bien sont des vocables pour amuser le peuple, ou bien signifie l'auto-institution de la société, la participation égale de tous au pouvoir et en premier lieu au pouvoir instituant.« CS, Klappentext zur Ausgabe von 1975, übers. v. A. Pechriggl.

der Menschen eine in Hinblick auf deren Austauschbarkeit als Humanressource, als Knoten im Netz der Mehrwertschöpfung, Effizienzsteigerung und aller dazugehörigen Tugenden bzw. *skills* des kapitalistischen Individuums.

Die Revolution im Sinne individueller und kollektiver Autonomie betrifft für Castoriadis nicht nur das politische Regime im engeren Sinn der Form der expliziten Machtausübung und der dafür geschaffenen Institutionen, allen voran den Staat, es betrifft ebenso die Gesamtheit der zwischenmenschlichen Verhältnisse und der immer schon gesellschaftlichen Intrasubjektivität des Individuums mit seinem weiter oben erläuterten monadischen Kern.

Die monadische Struktur als solche, die er der Psyche im radikalen Sinn zuschreibt, ist auch deshalb aporetisch, weil sie einem Wesen zugeschrieben wird, das zugleich als notwendig bzw. »von Natur« aus als soziales anerkannt werden muss – je einzeln und allgemein begrifflich. Die Aporie der radikalen Psyche (Monade) ist also zweifach: psycho-somatisch und psycho-gesellschaftlich. Für die Theoretiker_innen einer *a priori* gesetzten Intersubjektivität wie Habermas oder Honneth war diese Hypothese inakzeptabel, denn Castoriadis beharrte aus triebtheoretischer und überhaupt aus psychoanalytischer Sicht auf einem radikal ungeselligen, zur Absolutheit des Ich=Ich tendierenden Kernphantasma in uns, das mit einer alles gleichsam transzendental bestimmenden und rational ausgerichteten Intersubjektivität nicht vereinbar ist. Anaolog zur Leib-Seele-Aporetik ist auch jene der – wie Kant sagte – »ungeselligen Geselligkeit« auszuhalten, die Freud mit Schopenhauer in der Metapher vom Menschen als Stachelschwein unterstreicht: Menschen wollen – wie diese – einander ganz nahe sein, benötigen aber zugleich auch genügend Abstand voneinander; noch zugespitzter formuliert wird diese Aporie über das Begehren *(désir)* als von der Distanz, ja dem Mangel des geliebten Anderen gespeist.

Das führt uns zu einem weiteren zentralen Aspekt in Castoriadis' Philosophie der Politik: Zu der Rolle der Ambivalenz zwischen Eros und Thanatos, zwischen Liebe und Hass, zwischen Trauer und Wut. Die Leugnung dieser Ambivalenz erachtete er nicht nur als falsch oder naiv, sondern vor allem als politisch gefährlich, weil sie mit der Spaltung einhergeht, die letztlich zum blinden Ausagieren der verleugneten negativen Aspekte führt. In den absolutistischen bis totalitären Bemühungen nach letztgültiger Verleugnung oder Vereinigung sah er eine Reduktion im Zeichen des monadisch geprägten Wunschdenkens oder des Denkens vornehmlich nach dem Lustprinzip statt nach dem Realitätsprinzip.

Ich knüpfe an diese Sicht auch deshalb an, weil sie in einer ethischen und anthropologischen Tradition steht, die auf die alten Griechen zurück-, aber auch auf Kant und darüber hinaus zu einem gleichsam anarchistischen Moment in Freuds psychoanalytischer Gesellschaftstheorie

führt. In seinem Seminar von 1993 zur Psychoanalyse hat Castoriadis im Zuge eines Kommentars zu *Das Unbehagen in der Kultur* dieses antisoziale Moment bei Freud hervorgehoben. Politisch ist diese Sicht umso wichtiger, als sie sich nicht den idyllischen Illusionen über das An-Sich-Gutsein des Menschen als Menschen hingibt, die den mental derart abgespaltenen aggressiven, a- bzw. antisozialen Anteilen im Menschen nur im Modus der Verleugnung und illusionären Verkennung begegnen kann, anstatt sie zu kanalisieren und im Sinne der Autonomie bzw. des konflikthaften Widerstands gegen die Heteronomie zu kultivieren bzw. zu *bilden* (durchaus auch im erzieherischen Sinn der Paideia). Wenn Menschen subversive, sei es feministische, antirassistische, operaisitische oder queere Praktiken erfinden und entwickeln, haben sie (bzw. ihre Vorgänger_innen) dann nicht schon längst damit begonnen, sie zu instituieren? Wie bewusst und prekär bzw. wie bewusst prekär sind nun diese Denkweisen, Akte und Praktiken der Destituierung und Institutierung?

Der Zwist wird erst dort virulent, wo Castoriadis den Nomos in den Mittelpunkt rückt. Und zwar geht es ihm effektiv um die bestmögliche Struktur und den gesetzlichen Rahmen einer radikaldemokratischen Gesellschaft, in der die kollektive Selbstbestimmung weitestmöglich verwirklicht ist. Ich wiederhole es nochmals: Keine fixen Ämter, wenig Wahlen, die ja ein aristokratisches Prinzip darstellen, und nur für ganz bestimmte politische Ämter nötig wären,[281] sondern überwiegend Los und Rotation. Ihm schwebte nach wie vor eine Vergesellschaftung der Produktionsmittel und eine Mischung aus Plan- und Marktwirtschaft vor, in der alle nach Möglichkeit arbeiten sollen, ohne dermaßen unterschiedlich für unterschiedliche Arbeit bezahlt zu werden. In *Über den Inhalt des Sozialismus* hatte Castoriadis seine Expertise als einer der führenden Ökonomen der OECD eingebracht, doch später hielt er wie erwähnt nicht mehr an der genauen Ausführung fest, sehr wohl aber an den radikaldemokratischen Prinzipien und an der prinzipiellen Vergesellschaftung der Produktionsmittel und der Arbeiterselbstverwaltung, sowie an der für die ökologische Wende seines Erachtens notwendigen Abschaffung des Kapitalismus, das heißt des Wachstumsdiktats und der Überflussproduktion, die diesem wesentlich sind.

Castoriadis war von der Sinnhaftigkeit eines von einem einzigen Autor verfassten Gesellschaftsentwurfs abgekommen, um die Autor_innenschaft des anonymen Kollektivs, der

[281] Trotz der ständigen Selbstbeweihräucherung der professionellen Parteipolitiker_innen ist der Dilletantismus der meisten Minster_innen in den aktuellen repräsentativen Demokratien offenkundig, etwa im Bereich Bildung, Finanzen, Gesundheit, Verteidigung oder Umwelt. Dies erklärt zu einem guten Teil die katastrophalen Ergebnisse der militärischen Einsätze der NATO oder die – von den wenigen Expert_innen in den Ressorts nicht kompensierbaren – Fehlentwicklungen in der Klimapolitik, deren noch viel katastrophaleres Ausmaß als angenommen immer deutlicher zutage tritt. Castoriadis hat diesen mit Effekthascherei gepaarten Dilletantismus vor allem in Wirtschaftsfragen oft beklagt.

kämpfenden (und schreibenden) »Arbeiter_innen« und anderer zunehmend in den Vordergrund zu rücken: Ein wirklich demokratisches Projekt könne nur von möglichst vielen gemeinsam entworfen und umgesetzt werden. Und das führt in die grundlegende Aporie des Autonomieprojekts: Wie soll die überwiegende Mehrheit der Menschen einer Gesellschaft oder Gemeinde etc. aus der eigenen Unmündigkeit, Unterwerfung, Anpassung etc. heraus die gemeinsame Freiheit entwerfen und umsetzen wollen und es auch vermögen?

Was die Frage nach dem Staat und der Normsetzung angeht, so gibt es in den politischen Schriften von Castoriadis eine radikaldemokratische Vorstellung von Normsetzung, die nicht um der Revolution Willen gedacht wird, sondern die selbst revolutionär *ist*, weil sie eine radikale Veränderung des Gesellschafts-, Wirtschafts- und Politsystems impliziert. Ein Ausstieg aus einem nicht nur Mensch und Tier in Unfreiheit haltenden, sondern den gesamten Planeten bedrohenden System geht für Castoriadis einher mit einer Abwendung von der Konsumgesellschaft, von ihrem infantilisierenden Kulturbetrieb, und mit der Weigerung, die kapitalistisch-manageriale Verwertung von allem und jedem, inklusive der Bildungs- und Gesundheitssysteme, weiter mitzutragen.

Wie oben erwähnt, ist die Rezeption des Werks von Castoriadis noch von einer Art Spaltung geprägt: Auf der einen Seite dieser Rezeption steht der politische Aktivist und Theoretiker, Mitbegründer und Mitherausgeber der Zeitschrift *SouB*, auf der anderen der Philosoph und Psychoanalytiker, Professor an der EHESS.[282] Er selbst sprach über seine Entwicklung immer in der Weise, dass er die Brüche benannte, die kritische Selbstinfragestellung vollziehend, indem er die allmähliche Veränderung seiner Positionen auch für andere nachvollziehbar machte. Im Horizont einer *mise en sens* hat er dabei das Prinzip des *logon didonai* auch auf sein eigenes Denken in immer neuen Anläufen angewandt. Dass seine radikale politische Haltung sowie deren Veröffentlichung mit seiner Tätigkeit als Psychoanalytiker und Professor an der EHESS nicht aufhörte, zeigte zuletzt die posthume Veröffentlichung der *Écrits politiques 1945-1997*, insbesondere Band 4.[283] Und anders als viele seiner psychoanalytisch denkenden Zeitgenoss_innen in Frankreich, hält er an der Ernsthaftigkeit des *logon didonai* und der größtmöglichen Kohärenz im Denken fest; er gibt sich nicht dem postmodernen Jargon der

[282] Mich fasziniert bis heute an Castoriadis und seiner Arbeit die interdisziplinäre Zugangsweise und vor allem die Kontinuität inmitten einer beständigen Veränderung seines Denkens. Diese Kontinuität war gewiss auch ein Effekt der gedanklichen Explizierung seiner eigenen Veränderungen. Dies kommt vor allem in den Interviews zum Ausdruck, auch in jenem, welches ich anlässlich seines Besuches in Österreich 1990 mit ihm führte: C. Castoriadis, A. Pechriggl, »Denken im Aufbruch«, Interview mit CC in: MOZ, 1990/51, http://www.contextxxi.at/_cornelius-castoriadis-3699_.html

[283] C. Castoriadis, *Quelle Démocratie?* tome 2 (QD 2), *Écrits politiques 1945-1997* (EP) IV, Paris 2013.

Relativierung von allem und jedem hin, der ihm so suspekt war wie Heideggers Kleinmütigkeit oder dessen philosophisches Erbe, etwa Vattimos *pensiero debole*, das Castoriadis in einem Seminar wörtlich als *pensée débile* übersetzte, und das er in Hinblick auf seine depolitisierenden Konsequenzen kritisierte.

Seine Beiträge zum Verhältnis zwischen Autonomie und Demokratie wurden allerdings mit den Jahren etwas abstrakter bzw. nur dort konkret, wo sie sich auf die politische Wirklichkeit und die von deren Analyse ausgehenden realistischen (Un)Möglichkeiten bezogen. Dies hing nicht zuletzt mit der Entwicklung der Magmalogik zusammen und der damit einhergehenden Kritik an der Idee der Vorherbestimmtheit. Die Bestimmung der politischen Zukunft durch fertig ausgemalte Utopien oder Regeln der Revolution und ihrer Ziele war damit obsolet geworden.[284] Für seine Analysen der politischen Situation spielte die Philosophie gewiss nach wie vor eine wichtige Rolle, lieferte sie ihm doch die Instrumente für die Reflexion anderer politischer Theorien, der Begriffsgeschichte im Kontext der Institutionengeschichte, insbesondere der Geschichte der Revolutionen. Castoriadis war aber weder ein Historiker, der politische Ideen- oder Begriffsgeschichte ins Zentrum seiner Arbeit rückte, noch wollte er als »politischer Philosoph« gelten[285]. Ihm ging es vielmehr um die bestmögliche Analyse der Politik und des Politischen als impliziter Machtausübung an der Schnittstelle von philosophischer Begrifflichkeit und demokratischem Handeln. In diesem Spannungsfeld bewegte er sich hin und her, als politischer Aktivist, als Philosoph, als historischer Anthropologe und Psychoanalytiker. Was er die praktisch-poietische Tätigkeit nannte, hat er bis in die späten 1960er Jahre als diese Hin- und Herbewegung zwischen (philosophischer) Theorie und (politischer) Praxis vollzogen. Die Erhellung beider Felder zum Zwecke des Gelingens einer immer unwahrscheinlicheren radikalen Veränderung im Sinne der Verwirklichung von Freiheit und Demokratie mündete schließlich in einer pessimistischen Sicht auf die politische Kultur seiner Zeit, aber angesichts der Umweltzerstörung auch auf die Zukunft der Menschheit als Ganzer.

---

[284] In einem Gespräch, das ich 1988 mit ihm zu meiner österreichischen Doktorarbeit *Utopiefähigkeit und Veränderung* führte, diskutierten wir den Begriff Utopie. Er sagte, dass er ihm den Begriff *projet* (Entwurf, Projekt) vorziehe, weil Utopie ihm zunehmend als weltfremd erschienen sei, nachdem er selbst mit *Le contenu du socialisme* eine gleichsam »fourrieristische Utopie« gezeichnet hatte.

[285] Siehe hierzu »Denken im Aufbruch«, ein Interview, das ich anlässlich seiner Österreichreise im Juni 1990 mit ihm führte, in: *Monatszeitschrift* 51/1990, http://www.contextxxi.at/denken-im-aufbruch.html.

Mit dem Ende der 1968er-Bewegung, an der sich der damals 46-Jährige nicht intensiv beteiligte, die er aber mit großem Interesse und Wohlwollen verfolgte,[286] wurde ihm klar, dass die Revolution im umfassenden Sinne, den er diesem Begriff beimaß, in immer weitere Ferne rückte; zugleich hielt er mit dem Hinweis auf die Unbestimmbarkeit der Zukunft ein Fenster nicht nur auf das Chaos, sondern auch auf die Revolution geöffnet. »*Love comes when you least expect it«,* das gilt auch für die Revolution: Niemand, auch nicht Castoriadis, hatte mit den Ereignissen des Pariser Mai 1968 gerechnet; ebenso wenig haben wir mit *Fridays for Future* gerechnet, und wir wissen nicht, was sich daraus noch entwickelt. Diesen Rest an Utopiefähigkeit, wie ich es weiterhin nenne, hat er nie verloren, so wenig wie seinen Humor. Seine Analysen aber wurden philosophischer und bezogen sich immer weniger auf das Politische. Auch wenn er sich nicht ständig wiederholen wollte, war er doch immer wieder von Neuem bereit, über seine Gedanken zum Politischen zu diskutieren.[287]

Subjekttheorie und Revolution: vom Agieren zum Handeln

Zwar hat Castoriadis das Spannungsfeld zwischen un- bzw. vorbewusstem Agieren im psychoanalytischen Sinn und Handeln im Sinne der expliziten Deliberatio nicht systematisch bearbeitet, doch finden wir in seinen Schriften immer wieder den Verweis auf die für eine autonome Gesellschaft notwendige Bewusstwerdung der heteronomen Tendenzen in und außer uns. Er nennt sie »den Diskurs des nicht als solchen gewussten Anderen *(discours de l'Autre non su comme tel)*« und betont dagegen die Stärkung des reflektierend deliberativen Handelns.[288] Zwar kann gefragt werden, ob es gerade auf individueller Ebene nicht auch gleichgültige oder sogar positive Aspekte des unbewussten Anderen geben könnte, die uns zuweilen eher das aus ethischer Sicht Richtige tun lassen. Doch die menschliche Neugierde und die durch sie ausgelöste Suche nach Wahrheit gerade auch in Handlungsangelegenheiten

[286] E. Morin, C. Lefort et C. Castoriadis, *Mai 68: la brèche* suivi de *Vingt Ans après*. Paris, 1988.

[287] Als wir Castoriadis im Juni 1990 nach Wien (Universität Wien) und Stadtschlaining (Friedenszentrum Burg Schlaining, damals Universität Klagenfurt) einluden, fragte er mich nach seinem Vortrag, ob ich mich nicht gelangweilt hätte, ich würde das ja alles schon kennen. Selbst wenn ich die Prinzipien schon kannte: Der Vortrag und die anschließende Diskussion in Wien waren spannend; das darauffolgende mehrtägige Seminar mit ihm auf der Burg Schlaining eröffnete mir neue Aspekte und hinterließ einen unvergesslichen Eindruck. Höre hierzu auch Thomas Macho: »Radikale Imagination der griechischen Polis«, Vortrag gehalten bei der Tagung »Radikale Imagination. Cornelius Castoriadis zum 100. Geburtstag«: https://www.ifk.ac.at/medien-detail/tagung-radikale-imagination-cornelius-castoriadis.html, erscheint demnächst in: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften*.

[288] GII, Kap. II.3, »Sinn der Autonomie. Das Individuum«, S. 172-182.

machen es geradezu erforderlich, diese Aspekte in das bewusste Handeln einzubeziehen. Darüber hinaus macht die Psychoanalyse unbewusste Motive und »Triebfedern« sprachlich zugänglich, sodass sie füreinander nachvollziehbar und der Kommunikation zuträglich werden. Damit verbunden ist das Streben nach möglichst aufgeklärtem Handeln im Sinne der individuellen und kollektiven Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit.

Die Relevanz des Handelns gegenüber dem (kollektiven) (Re)Agieren und die Frage nach dem »Zustand des Subjekts« als eine nach den Arten des Für-sich-Seins stellen aus meiner Sicht die zentralen Verbindungen zwischen individueller und kollektiver Autonomie dar. Wie bereits deutlich wurde, ist für Castoriadis das Ego nicht in erster Linie ein »kognitives«, auch kein transzendentales Ich=Ich, sondern ein notwendig zu sozialisierendes[289] und ein für/durch sich selbst niemals ganz begreifbares Ich. Seine Hauptaufgabe bleibe es zeitlebens, den Abspaltungen diese Anderen inmitten des Selbst durch Integration zu begegnen. Die partizipative Machtausübung, also die wechselseitige Teilhabe an der Macht, ist das Mittel der Wahl dafür auf politischer Ebene.

Nun sind Castoriadis' Feinanalysen der Herrschaft, anders als bei Foucault, jenen Abläufen der Verinnerlichung gewidmet, die dem Kind durch die Gesellschaft aufgezwungen werden, und die er als Psychoanalytiker nicht nur zu erhellen, sondern im Zuge der Kur als *praktisch-poietischer Tätigkeit* gemeinsam mit der_dem Analysand_in in ihren heteronomen bzw. entfremdenden, die Libido und Freiheit behindernden Effekten aufzulösen suchte. Die individuell-psychische Dimension des Menschen sei dabei fast vollständig durch die gesellschaftliche Dimension der Realität verdeckt.

Eine Ethik der Psychoanalyse setzt hier an und ihr trägt Castoriadis ganz explizit Rechnung. Es geht ihm wie erwähnt darum, die Autonomie individuell *und* politisch zu verwirklichen; dazu muss er immer auch schon die Entfremdung als an der Schnittstelle von Individuum und Gesellschaft sich vollziehende adressieren und aufzulösen *(analysis)* beginnen. Dabei geht es ihm aber nicht darum, die »Individuen« individualistischer und zugleich funktionsfähiger zu machen, wie das der Mainstream systemimmanenter Psychotherapie anstrebt. Vielmehr verknüpft er auch in der Psychoanalyse die Autonomie mit der Politik, indem er die undogmatische Zugangsweise forciert und immer auch schon die Psychoanalyse als

[289] Ich war versucht, zu schreiben »ein rohes«, wodurch mir der strukturalistische Einfluss auf Castoriadis trotz seiner Kritik an Lévi-Strauss wieder bewusst wurde. Siehe C. Lévi-Strauss, *Mythologica Band 1. Das Rohe und das Gekochte*, Frankfurt a.M., 2000.

Institution hinterfragt, insbesondere in Hinblick auf ihre gesellschaftliche Rolle.[290] Das heißt nicht, dass er die Theorie der Technik der Freud'schen Psychoanalyse radikal in Frage gestellt hätte, vielmehr hat er die Dogmatisierungstendenzen harsch kritisiert und als weitere Effekte gesellschaftlich-politischer Heteronomie inmitten der Psychoanalyse (aber auch inmitten der akademischen Philosophie) gesehen.[291]

Als nun Honneth Castoriadis mit einem Augenzwinkern zuschrieb, die Revolution ontologisch retten zu wollen, traf er diesen in zweifacher Hinsicht: er traf ihn persönlich, und er traf ihn in der Verknüpfung von Philosophie und Politik. Er traf ihn genau dort an, worauf dieses Buch hinaus will: auf die Kreuzung von Philosoph/ie und Revolution/är.[292] Wenn er dies mit einem ironischen Seitenhieb gegen einen unterstellten Rettungseifer tat und damit den Philosophen kränkte, dann ist das passé; nicht passé ist, dass diese Verknüpfung eine zentrale und zugleich sehr schwierige ist: die Crux des politisch Verfolgten, des exilierten Revolutionärs ohne Revolution, dem mit seinen Weggefährten von *SouB* die – damals nicht gewusste – Rolle zuteil wurde, 1968 vorzubereiten und damit das philosophische wie auch politische Denken der Jahrtausendwende auf radikal neue Beine zu stellen.
Was sagt uns der Text »L'état du sujet aujourd'hui« über die Revolution, über Philosophie und Politik heute, vierundvierzig Jahre nach seinem ersten Erscheinen? Mit diesen Fragen

---

[290] Dieser gesellschaftskritische Impetus innerhalb der Institution Psychoanalyse und/oder Psychiatrie ist kaum mehr vorhanden, am ehesten noch in Lateinamerika, wo Castoriadis auch stärker rezipiert wird.

[291] Der Streit des »*quatrième groupe*« mit Lacan um die *passe* drehte sich genau um diese Frage. In GII, das 14 Jahre nach dem Zerwürfnis erscheint, zitiert Castoriadis Lacan genau dort, wo es um Autonomie und Ethik geht: »›Eine neue Ethik kündigt sich an… nicht des Schreckens, sondern des Begehrens.‹«, J. Lacan, *Ecrits*, S. 684«, GII, S. 178, FN 37. Wissend, wie selten Castoriadis andere zitiert, und wie kritisch er Lacan in seinem Aufsatz »Die Psychoanalyse als Projekt und als Aufklärung« gerade aus einer ethischen Perspektive kommentiert, erscheint es mir umso wichtiger, diese beibehaltene Bezugnahme auf Lacan, der im Feld der Ausbildung den ärztlichen und therapeutischen Ethos bzw. die Autonomie der Kandidat_innen und Kolleg_innen selbstherrlich zu unterminieren begonnen hatte. Lacan wollte in jedem Fall über die Zulassung der Kandidat_innen, also die *passe*, mitentscheiden und das Prinzip einer zu wählenden Ausbildungskommissionen nicht verwirklichen bzw. nur unter der Bedingung akzeptierten, dass er in ihr einen fixen Sitz habe, was Aulagnier, Perrier und Valabrega nicht akzeptierten, und weshalb sie schließlich *Le Quatrième Groupe* begründeten. Diese Frage ist immer schon eine ethisch-politische und betrifft auch den Status der Theoriebildung; sie stellte sich bereits zu Beginn der Psychoanalyse in der Mittwochsgesellschaft und betrifft die Psychoanalyse als Institution in ihrem – damals auch Frauen diskriminierenden – Aufbau; es betrifft vor allem ihre Nähe zu ideologischen Sekten und ihr schwieriges Verhältnis zur Wissenschaft und dem *logon didonai* innerhalb einer *scientific community*, also einer Gemeinschaft, die andere Ziele verfolgt, als ein berufsständischer Ausbildungsvereins mit seinen wirtschaftlichen Interessen.

[292] Castoriadis replizierte, dass er nicht philosophiere und sich mit Ontologie befasse, um die Revolution zu retten, sondern um sein Denken, ja seine Kohärenz zu retten: »Getan und zu tun«, AS 4 S. 183-256. Höre hierzu auch A. Pechriggl, »Castoriadis und die Revolution« bei: *Radikale Imagination…* https://www.ifk.ac.at/medien-detail/tagung-radikale-imagination-vortrag-alice-pechriggl-castoriadis-und-die-revolution.html.

möchte ich dem Sinn von Revolutionen heute nachgehen, denn sie berühren den Kern jeder Handlungstheorie, zumal einer, die sich angesichts globaler Krisen mit psychoanalytischen Mitteln an das Subjekt herantastet. Wer handelt? Wer ist »wer«? Wer ist ein »Wer«, wer ein revolutionäres Wer und wer ist einfach nur *niemand*? Und ist dieser bereits von Arendt ins Feld geführte Niemand, gr. *outis*, auf dem die Bürokratie bzw. die technobürokratische Herrschaft gründet, überhaupt eine Art von Wer?[293] Als *Niemand* regiert dieses von Geldgier beherrschte *Es* des Konsumkapitalismus mittels Automatismen, Algorithmen und Befehlskaskaden, die das Handeln zu ersetzen beanspruchen, und die den von »Niemand« beherrschten »Niemanden« als individuelle Befreiungstechniken angepriesen werden. Das erste Wer der Revolution ist dagegen ein durch viele revolutionäre Menschen hindurch verbundenes, ein kollektives Subjekt, zumindest wenn wir Castoriadis folgen. Aber kann die Revolution gegen eine so anonyme Herrschaft, wie die *Outikratie* es ist, überhaupt ein Subjekt haben, oder wird sie nicht vielmehr auch wie von selbst von statten gehen? Auch wenn diese Frage hier nicht ausführlich beantwortet werden kann, scheint die Theorie des instituierenden Imaginären in Verbindung mit jener des anonymen Kollektivs Fragen dieser Art zumindest zu ermöglichen, wenn nicht zu evozieren.

Explizit war für Castoriadis eine Revolution nur durch menschliches Handeln zu vollziehen, welches ein der *deliberatio* fähiges kollektives Subjekt voraussetzt. Er beginnt seine Subjekttheorie mit dem *pour soi*, dem Für-sich. Bereits die Amöbe sei ein solches Für-sich, denn ihre spezifischen Ein- und Ausgrenzungsstrukturen verweisen auf eine Eigenwelt *(monde propre)*; der Einzeller ist gewissermaßen die für sich seiende Welt an sich. Dagegen ist ein revolutionäres Subjekt immer beides, ein einzelner Mensch, der sich anderen Revolutionär_innen anschließt, und das »revolutionäre Subjekt« als Kollektiv, als marxistisch oder intellektualistisch definierte Klasse oder als Menge bzw. – um es mit Castoriadis zu sagen – als (mehr oder weniger) anonymes Kollektiv, das auf die Straße geht und einen Umsturz der bestehenden Ordnung anstrebt oder gar handelnd vollzieht, wenn die Gelegenheit dafür gekommen ist. Doch das Kollektiv bewirkt die Revolution auch auf implizite Art und Weise, was die revolutionäre Handlungsperspektive von der illusorischen Perspektive der Bewusstseinsphilosophie des einzelnen, intentionalen Akteurs, der einen Plan verfolgt, maßgeblich abhebt. Revolutionen vollziehen sich, bevor sie ausbrechen und manifest werden, bereits im Vorfeld von Umstürzen bestehender Ordnungen, im Untergrund oder untergründig, im Vorübergehen, im wiederholten Auf-die-Straße-Gehen.

---

[293] H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München/Zürich 1998, S. 743.

In einem langen Interview in *Le Débat* 1989, dem Jahr des zweihundertjährigen Gedenkens der Französischen Revolution, resümiert Castoriadis seinen Begriff von Revolution, den er in seiner Radikalität in der Französischen Revolution begründet, einmal mehr:

»Revolution bedeutet nicht nur den Versuch einer expliziten Neuinstituierung der Gesellschaft. Die Revolution ist diese Neuinstituierung durch die kollektive und autonome Tätigkeit des Volkes, oder eines großen Teils der Gesellschaft.«[294]

Es ist die in einem relativ kurzen Moment kondensierte Veränderung der zentralen Institutionen dieser Gesellschaft. Doch dieser Moment ist niemals voraussehbar, bestenfalls kann er geahnt werden. Und doch: Das Handeln bleibt zentral für die Revolution, denn nur durch politisches Handeln vermag die Revolution sich im Sinne der erwähnten Veränderung – und nicht nur Destituierung bzw. Auflösung – der zentralen Institutionen einer Gesellschaft zu vollziehen.[295]

Bei Castoriadis führt der Subjektbegriff von der biologischen über die einzelpsychische Perspektive des gesellschaftlichen Individuums zu jener der Gesellschaft als Für-sich *(pour soi)*. Dabei geht es ihm nicht um eine *a priori* politische Bestimmung des Für-sich, sondern um einen radikalen Perspektivenwechsel, in dessen Zentrum die Selbstbegrenzung, die Reflexion als Selbstinfragestellung des Subjekts und seiner Sozialisation, die politische Fähigkeit zu deliberativem Handeln und die davon geprägte explizite Selbstinstituierung der Gesellschaft stehen. Denn während das Für-sich, egal auf welcher Ebene, sich durch den »Zweck der Selbsterhaltung, (durch) Autozentrismus, (und die) Errichtung einer Eigenwelt« auszeichne, beginne die politische Freiheit genau dort, wo das Für-sich zu einem handelnden Subjekt wird, das diese (egoistische, nationalistische etc.) Selbstbezüglichkeit sublimatorisch zu lockern bzw. als *seine* Position aufzugeben in der Lage ist, um mit den anderen in einen Austausch zu treten, den beide – Für-sich und andere – für fruchtbar erachten; in einen Austausch auch, den alle Beteiligten als Objekt ihrer Wünsche affektiv besetzen.

---

[294] »… révolution ne signifie pas seulement tentative de réinstitution explicite de la société. La révolution est cette réinstitution par l'activité collective et autonome du peuple, ou d'une grande partie de la société.«, C. Castoriadis, »L'idée de révolution«, in: CL 3, S. 163, dt. AS 1, S. 192.

[295] In *Agieren und Handeln* (insbesondere Kapitel 7) habe ich in Anknüpfung an Castoriadis, Arendt und Kelsen ausgeführt, wieso die Hoffnung auf eine subjektlose (G. Raunig, *Dividuum*), also nicht durch handeln und explizite Institutierung, *constituante* etc. vollzogene Revolution vergeblich ist. Wie ich oben anhand des Begriffs des instituierenden Imaginären zeigte, sind diese anonymen, implizit destituierenden und instituierenden (aber nicht konstituierenden) Widerstandsformen jedoch ein grundlegender Bestandteil und in das Handeln als ein fruchtbares Agieren der Vielen einzubeziehender Vorläufer jeder gelingenden Revolution. Die Revolution explizit zu instituieren, wie die historische *Constituante* das gezeigt hat, heißt keineswegs, dass dies durch ein nach irgendwelchen ontologischen oder historischen Gesetzen bestimmtes revolutionäres Subjekt zu geschehen habe. Es ist auch in diesem Kontext falsch, in ausschließenden Kategorien zu denken.

Die bereits in *Gesellschaft als imaginäre Institution* begonnene Verknüpfung der subjektiv-individuellen mit der kollektiven Autonomie wird in dem Text »Der Zustand des Subjekts heute« weiter ausgeführt und vertieft. Der auf den ersten Blick ungewöhnlich anmutende Rekurs auf das Für-sich als eine Art biologischer Kern der Subjektivität erklärt sich aus dieser Anknüpfung an die 1975 in IIS (GII) vorgelegte Subjekttheorie, die er gleichzeitig mit seiner psychoanalytischen Theorie der psychischen Monade entwickelte.
Zur Erinnerung: der Begriff Monade ist gleichsam die erste Version des Proto-Ich des Säuglings, eine amöbenhafte Psyche, deren Ziel die Selbsterhaltung als sichselbstgleiches Originäres bzw. als Totalität ist und dessen Eigenwelt eine zutiefst undifferenzierte ist (»Ich bin die Brust…« oder Ich=Alles/Alles=ich, wobei diese Termini als solche *für die* Monade keinen Sinn machen, weil diese ja noch keine Sprache hat). Wenn Castoriadis dann in »Der Zustand des Subjekts heute« schreibt, dass das spätere, nunmehr sozialisierte Individuum eine Versammlung der Freud'schen Instanzen ist, dann beschreibt er eine andere Totalität, in dem die Monade eine Art Kernphantasma darstellt, der als solcher nicht zugänglich ist (so wenig wie die Instanzen jemals persönlich anzutreffen sind). Diese Totalität sei eine, die zugleich keine ist; sie ist eine paradoxale Ganzheit, in der verschiedene, vor allem auch gegensätzliche Zwecke verfolgt werden, deren erster und wichtigster (sowohl in der Monade also auch im Bios/Lebendigen) darin bestehe, *in seinem Sein zu verharren*, worin er auch den eigentlichen Sinn des Freud'schen Widerstands sieht. Dieser Paroxysmus verweist auch auf die Ambivalenz des Widerstands.

Antike und moderne Demokratie

Heller nannte Castoriadis einen Neoaristoteliker, Morin – wie in der Einleitung erwähnt – einen heißen Aristoteles *(un Aristote en chaleur)*. Auch wenn die Einflüsse des Stagiriten auf den Franko-Griechen unübersehbar sind und wenige *den*Philosophen so gut kannten und lehrten wie Castoriadis,[296] wird das weder seiner Theorie noch seinem Ansinnen gerecht. Die zentralen Begriffe, um die es in seinem politischen Denken und Handeln geht, sind Autonomie, Bürokratie, Demokratie, Kapitalismus, Revolution und Sozialismus; das sind alles, bis

[296] Neben seinen ausgesuchten Kommentaren (»Von Marx zu Aristoteles…« sowie »Die Entdeckung der Einbildungskraft«) sind seine Bemerkungen zu Aristoteles in den zum größten Teil noch unveröffentlichten Seminaren und die Betreuung diverser PhD-Arbeiten an der EHESS zu nennen, insbesondere M. Zingano, *Vertu et délibération: une étude de la notion de prohairesis chez Aristote*, Paris 1993, sowie die *thèse* von Ch. Begaud, *La cité des hommes ou de la pluralité politique: étude de La Politique d'Aristote et de La République de Platon,* Paris 2001, die er bis 1997 betreute: http://www.theses.fr/02677208 (30.12.2020).

auf Demokratie und Revolution, Begriffe der Moderne.[297] Und wenn es auch stimmt, dass Castoriadis in der athenischen Demokratie des 5. Jahrhunderts v.u.Z. den Keim der Demokratie und der Autonomie sah, so widmet er sein Nach- und Vordenken in erster Linie den radikaldemokratischen, revolutionären Bewegungen seiner Zeit, erst in zweiter Linie ihren Vorläufern in Antike und Moderne.[298]

Besonders missverständlich ist Hellers Darstellung von Castoriadis' Bezugnahme auf die athenische Demokratie deshalb, weil sie ihm darin unterstellt, was er immer wieder (teils vergeblich) richtigzustellen suchte: dass nämlich die positive historische Beurteilung der Prinzipien der athenischen Demokratie zwangsläufig und undifferenziert die positive Beurteilung des Ausschlusses der Frauen und Sklaven nach sich ziehe. Nun mag dieser Ausschluss für die damalige Existenzweise der Demokratie konstitutiv, ja eine Art Strukturmerkmal gewesen sein.[299] Der Ausschluss ändert jedoch nichts an den radikaldemokratischen Prinzipien, die damals erfunden und instituiert wurden.

Castoriadis warf etwa die zutiefst moderne Frage auf, wie ein endogen und exogen immer auch schon fremdbestimmtes, weil vom Es bzw. dem Unbewussten *getriebenes*, von der Gesellschaft und ihren Imperativen überbeanspruchtes *Selbst* mit analog verfassten Anderen überhaupt eine politische Gesamtheit konstituieren kann; ein Gemeinwesen, das sich als

---

[297] Denn anders als Arendt dachte, ist die politische Bedeutung von Revolution im Sinne des Regimewechsels als radikaler Umschlag der Herrschaftsverhältnisse keine Erfindung der Neuzeit, vielmehr stellt *metabolê* einen zentralen Begriff in der Aristotelischen Philosophie der Politik dar und wird damit aus der Sphäre der Astronomie in jene der politischen bzw. politologischen Begriffsklassifikationen geholt. Der andere falsche Topos oder vielmehr Mythos über die Griechen, an dessen Verbreitung Arendt ebenfalls Anteil hatte, betrifft deren – im Gegensatz zu den Modernen – angeblich zirkuläre Zeitauffassung. Diese Verklärung beendete Castoriadis mit einer immer wieder zitierten Stelle aus der Grabrede des Perikles bei Thukydides *(Pelop. Krieg*, II), in der gerade die Vorausschau der Athener (gegenüber den Spartanern) und der Zeitpfeil im Mittelpunkt stehen.

[298] »Unser Zusammentreffen und unsere Freundschaft entstand aus dem, was Nicole Loraux *(Critique*, Dez./1976) die »Griechischen Probleme der modernen Demokratie« nannte, und Castoriadis erinnerte mich unlängst daran, dass ich ihn darauf hingewiesen hatte, dass seine berühmte Utopie *Le contenu du socialisme* auf dem antiken Ideal der demokratischen Transparenz beruhe.« P. Vidal-Naquet, »Souvenirs à bâtons rompus sur Cornelius Castoriadis et *Socialisme ou Barbarie*«, in: G. Busino (Hg.), *Autonomie et autotransformation de la société*, S. 17-26. Wie ich bereits erwähnte, hat Castoriadis in späteren Jahren Distanz zu dieser Utopie, ja zu Utopien überhaupt eingenommen. Seine Gedanken zur unmöglichen Transparenz in Anthropologie und Politik hat er in *Gesellschaft als imaginäre Institution* genau ausgeführt. Dieses Zitat von Vidal-Naquet soll vor allem zeigen, wie wichtig der Austausch mit Kolleg_innen und Freund_innen für die durchaus ironische Selbstinfragestellung von Castoriadis war.

[299] Obschon es müßig ist, darüber zu spekulieren, ob ein Einschluss der Frauen und Sklaven bzw. Metoiken möglich gewesen wäre, so ist er punktuell für Sklaven belegt, die bestimmte Verwaltungsämter bekleiden konnten. Die Sklaverei war jedenfalls schon in der Antike selbst Diskussionspunkt, und ihre Abschaffung war ebenso vorstellbar wie die Machtergreifung der Frauen, über die sich Aristophanes in der *Versammlung der Frauen* lustig macht, und die Aristoteles in der *Politik* immerhin als eine nennenswerte Gefahr darstellt, wenn nämlich die Männer zu lange Krieg führen und in der Folge die Angelegenheiten der Polis vernachlässigen. Castoriadis diskutiert dies ausführlicher in: CQFG 2, Seminar XVI.

solches zu kollektiver Selbstbestimmung und -instituierung versammelt und sich darüber so gut zu verständigen imstande ist, dass es diese kollektive Autonomie zu verwirklichen vermag, und zwar dauerhafter als nur für den Moment eines anarchistisch-rätedemokratischen Aufstandes. Er sah in den Grundzügen der athenischen Demokratie und in den Kleisthenischen Reformen den Keim der Autonomie und der Demokratie. Er betonte, dass wenn er sich mit der athenischen Demokratie befasse, dann nicht, weil er sie für ein immer noch probates Modell hielte, sondern weil sie in ihrer vielfältigen Erscheinungsweise wesentliche Grundzüge demokratischer Regime entworfen *und* für eine gewisse Dauer auch verwirklicht habe. Er betrachtete die demokratische, das heißt das Regime betreffende Revolution in Athen gemeinsam mit Jean-Pierre Vernant und Pierre Vidal-Naquet immer im Kontext einer darüber hinaus gehenden kulturellen Revolution. Nun könnte ins Feld geführt werden, dass Keim *(germe)* ein Vokabel aus der gerade auch von Castoriadis heftig kritisierten Teleologie in der Geschichtsphilosophie ist. Nun, wenn wir die Unbestimmbarkeit in Castoriadis' Ontologie ernst nehmen, kann aus einem demokratischen Keim gewiss auch ein totalitäres Terrorregime entstehen und niemand kann im Voraus sagen, wann der Zeitpunkt gekommen ist, in dem das Regime oder die ganze Gesellschaft eine klar antidemokratische Form annimmt.

Wenn Castoriadis die damals hervorgebrachten und über den Nomos institutionalisierten demokratischen Prinzipien aufgreift als bis heute relevante und demokratiepolitisch konsistente Erfindung, dann bezieht er sich auf Isegorie, Isonomie, Revokabilität, Designierung durch das Los für die meisten politischen Ämter und vor allem auf das Abhalten von Vollversammlungen; zu diesen demokratischen Prinzipien kommt das von Aristoteles als Wesen der politischen Trefflichkeit auf den Begriff gebrachte Prinzip des »abwechselnden Regierens und regiert Werdens«, das Castoriadis gleichsam *en passant* immer wieder erwähnt.[300] Es geht ihm also nicht so sehr um die konkret geschichtliche Gestalt der athenischen Demokratie. Selbst wenn die genannten Prinzipien nicht gänzlich von der historischen Gestalt der athenischen Demokratie zu trennen sind, so sind sie als Prinzipien abstrahierbar, und genau darauf hat Castoriadis immer verwiesen, wenn er ihr Wiederauftauchen bzw. ihre Neuerfindung in späteren historischen Augenblicken beschreibt.

Diejenigen, welche die repräsentative gegenüber der radikalen Demokratie bevorzugen, bleiben uns auch die Antwort auf eine analoge Frage schuldig: Wie steht es bei dieser

[300] Siehe hierzu A. Pechriggl, *Agieren und Handeln*, Kap. 7a. In ihrer pauschalen Ablehnung der radikalen Demokratie geht Heller auf diese Diskussion gar nicht ein, weil sie die Diskussion der Rechtsstaatlichkeit, der Minderheitenrechte und der prozeduralen Fragen bei Castoriadis gar nicht kennt und sich lieber auf das Gespenst des plebiszitären Populismus beruft, welches die intellektuellen Eliten seit jeher gerne beschwören.

oligarchischen Reduktion der Demokratie auf die Parteieliten mit dem historischen Ausschluss der Frauen und vor allem der Armen und nicht Authochthonen? Wieso stellen diese – durchaus aktiv betriebenen – Ausschlüsse seit den Anfängen der modernen liberalen Demokratie kein Problem für sie dar, während er für die Demokratie *sensu strictu*, wie sie in Athen für den auf die freien Männer beschränkten Demos verwirklicht war, prinzipiell oder gar schicksalhaft sein soll? Anders gefragt: Wieso gelten die modernen radikaldemokratischen Bewegungen und Episoden, auf die Castoriadis sich viel ausführlicher bezog als auf die athenische Demokratie, nicht?[301] In diesen Bewegungen waren Frauen nicht nur zahlreich aktiv beteiligt, sie sind oftmals von Frauenmärschen oder -streiks ausgelöst worden, wie z.B. die französische Revolution.[302] Ein letzter Punkt, mit dem ich diese Diskussion abschließen möchte, sind die Minderheitenrechte. Castoriadis hat sich niemals gegen diese die Mehrheit einschränkenden Rechte zum Schutz von Minderheiten in modernen Demokratien ausgesprochen, im Gegenteil. Das geht aus zahlreichen Interviews und Stellungnahmen zur Diskriminierung von Minderheiten hervor. Ich nahm Hellers Einwand nur als Beispiel für eine immer wiederkehrende Kritik an der revolutionären Haltung von Castoriadis und an seiner Analyse der repräsentativen Demokratie, deren oligarchische Tendenzen er wie kaum eine_r seiner Zeitgenoss_innen zu analysieren und vor allem zu benennen verstand.

---

[301] Zu Hellers heftiger Ablehnung radikaldemokratischer Ansätze sagte Castoriadis in einem Interview 1988 »La Russie, premier candidat à la révolution sociale«, dass dies ein unter Intellektuellen verbreitetes Phänomen sei, besonders in Budapest und im »Osten«, aber nicht nur. Es sei der Fehlschluss, dass jede radikale Veränderung in den Machtverhältnissen zwangsläufig in einem Blutbad münde: http://www.la-presse-anarchiste.net/spip.php?article3090. Die samtene Revolution sollte ihm Recht geben, der »Hass auf die Demokratie« und den Demos wurde darum aber nicht weniger, wie Ranciére Jahre später in seinem gleichnamigen Buch darlegte.

[302] A. Pechriggl, »Zur Bewegung der Frauen zwischen instituierendem Zerplatzen und Platznehmen in einer Stätte, die immer noch fremd ist« in: A. Deuber-Mankowsky, U. Ramming, E. W. Tielsch (Hg.), *1789 – 1989. Die Revolution hat nicht stattgefunden*, Dokumentation des V. Symposiums der Internationalen Assoziation von Philosophinnen, Tübingen 1989, S. 80-86. Erst mit der Repräsentation und dem Repräsentativ-Werden der Herrschaft wurden auch Männer *repräsentative* Vertreter *ihrer* Frauen, ja die Einführung des allgemeinen Wahlrechts führte im 19. Jahrhundert sogar dazu, die besitzenden Frauen, die durch das Zensuswahlrecht noch wahlberechtigt waren, auszuschließen, bevor nach und nach in Europa das *allgemeine* Wahlrecht gnädigerweise auch auf Frauen ausgedehnt wurde. Das »Allgemeine« des Demos, des Wahl- oder Bürgervolkes, kann eben auf der Grundlage der Gleichheit (in der Antike *isonomia* und *isegoria*) immer noch weitere »andere« einschließen (die unter 18-Jährigen; die EU-Bürger_innen mit Wohnsitz aber ohne Staatsbürgerschaft; die strafrechtlich Verurteilten, die ihre Strafe verbüßt haben; demnächst vielleicht auch die nicht EU-Bürger_innen mit Wohnsitz aber ohne Staatsbürgerschaft…). Interessant, dass dieses Abstrahieren von Begriffen und Prinzipien den wenigsten Philosoph_innen gelingen will, wenn es um die bestmögliche Verwirklichung der Demokratie geht.

Wessen Revolution?

Castoriadis politische Theorie steht nicht nur im Zeichen der Freiheit und des sie möglichst konsistent verwirklichenden Projekts der Autonomie; sie steht als solche auch notwendigerweise im Zeichen der Revolution, denn dieses Projekt ist weit davon entfernt, verwirklicht zu sein. Wie schon angeschnitten, unterscheidet er allerdings klar zwischen Revolution und revolutionären Momenten, wie sie die Kämpfe der unterschiedlichen unterdrückten Klassen bzw. Minderheiten darstellen (Sklav_innen und deren Nachfahren, Frauen, Student_inenn und Jugendliche, Lesben und Schwule etc.), insofern diese nach einer Einbürgerung bzw. Gleichstellung streben, ohne einen politischen und sozioökonomischen Regimewechsel und eine umfassendere Veränderung der Gesellschaft darzustellen. Zwischen diesen beiden Begriffsfeldern gibt es allerdings keine klare Grenze. Das Erringen der Bürgerrechte durch die schwarzafrikanischen Sklaven_innen, ihre allmähliche – zumindest *de jure* – Gleichstellung geht mit einer radikalen Veränderung der US-Amerikanischen Gesellschaft einher. Noch deutlicher ist das bei der Revolution, die aus einer mehr kultur- und sozialwissenschaftlichen Perspektive als *die* Revolution des 20. Jahrhundert genannt werden mag, nämlich die »feministische«.

Zwar ist Castoriadis' wiederholte Betonung, dass die Philosophie nicht der Politik zu dienen habe, für sein gesamtes Tun und Denken ernst zu nehmen; nichtsdestotrotz gibt es bei ihm auch eine Verbindung zwischen Reflexion der Politik bzw. den politischen Begriffen und Ideen einerseits, ontologischen Begriffen andererseits. *Keine bis dahin vorgelegte Ontologie war in der Lage, die Revolution als radikale Veränderung aller Verhältnisse, der kulturellen wie auch der gesellschaftlich-politischen, wirklich denkbar zu machen*. Die Verbindung der radikalen Veränderung durch die Revolution und im Denken darüber hatte bereits Arendt interessiert, als sie in *Über die Revolution* die Verleugnung des Neuen ansprach. Aber sie war nicht zu einer solchen Ontologie gekommen, vielmehr hatte sie das Neue in der Philosophie von Duns Scotus aufgesucht.

Ich sehe in Castoriadis' Weigerung, politische Theorie als »politische Philosophie« zu bezeichnen nicht nur eine Replik auf Honneths vielleicht ironischen Ton, oder – ohne sie beim Namen zu nennen – auf die reaktionär-konservative Strömung in der Gefolgschaft von Leo Strauss; ich sehe sie vielmehr als eine Replik auf die akademische Arroganz (und Ignoranz) von Leuten, die über politische Angelegenheiten theoretisieren, ohne sich auch nur im Geringsten auf die Analyse der realen Herrschaftsverhältnisse einzulassen. Die »politische Philosophie« war für Castoriadis, ähnlich wie die den unterschiedlichen Praxisfeldern übergestülpte philosophische »Ethik«, eine von den Niederungen der Praxis und Geschichte

abgehobene Disziplin, die zugleich die Philosophie zu einer politischen (bzw. moralisierenden) Instanz, das heißt tendenziell zu einer Ideologie zu machen drohte, die sich gegen die Selbstinfragestellung immunisiere. Für ihn konnte politische Theorie nur aus der explizit politischen, das heißt institutierenden Praxis heraus entstehen, alles andere war für ihn eine der ererbten Ontologie unterworfene »politische Philosophie«.[303]

Etwas anderes war es für ihn, eine Ontologie zu entwickeln, die *nichts* denkunmöglich mache, *schon gar nicht die gesellschaftlich-politische Revolution*, um die es ihm für die Gesellschaft, in der er lebte, ging.[304] Deshalb stellte er in ihr Zentrum den Begriff der Veränderung und damit die Frage nach der Zeit als Veränderung und der Hervorbringung von radikal Neuem. Doch – und das wird in der Unterstellung einer »ontologischen Rettung der Revolution« völlig übergangen – die Veränderung ist in der europäischen Philosophie zumindest seit Heraklit ein zentraler Topos, auch die Poiesis als Hervorbringung von Neuem findet sich bei Platon und Aristoteles an prominenter Stelle, doch wird sie immer wieder in eine letztlich teleologisch ausgerichtete Ontologie integriert. Damit soll nicht gesagt werden, dass die ontologischen Implikationen politischer Phänomene trivial wären, sondern dass Castoriadis gewiss nicht der erste war, der sie aufgegriffen und in gegenseitiger Erhellung der Ontologie und der Philosophie der Politik bzw. der Gesellschaft weitergeführt hat. Er war der erste, der dies konsequent und systematisch ausgeführt hat, hartnäckig, wie Waldenfels es bezeichnet hat, und – kohärent.

Auch wenn der Titel der Zeitschrift »*Socialisme ou Barbarie*« wie erwähnt an Endzeit gemahnt, die einer Rettung durch die Revolution bedarf, kommen von Castoriadis gerade in seinen späteren Arbeiten keine soteriologischen Bekenntnisse; solche erscheinen vielmehr in seine Arbeiten hineingedichtet oder fälschlicherweise von seiner revolutionären Haltung abgeleitet zu sein.

Dass ein Revolutionär, der zugleich Philosoph ist, sein zentrales Interesse auch in der Ontologie zu ergründen versucht und die ontologischen Implikationen der Revolution bedenkt,

---

[303] Siehe hierzu der Annex zum Seminar 1982/83 »La pensée politique«, in: CQFG 1, S. 274. In einer Theokratie oder einer autoritären Oligarchie kann kein politisches Denken entstehen, nur in einer für die Politik im Sinne einer expliziten Institutierung der Gesellschaft durch ihre Mitglieder *offenen* Gesellschaft.

[304] Daraus eine »ontologische Rettung der Revolution« zu machen ist eine Verdrehung, zugleich ist es eine Anspielung auf etwas Messianisches im Projekt der Autonomie. Castoriadis war zwar nicht einmal ein larvierter Heilstheoretiker, allerdings weisen seine früheren Texte immer wieder alarmistische Züge auf, ja der Titel »Socialisme *ou* Barbarie« postuliert selbst eine ausschließliche Alternative zwischen Rettung und Zerfall. Die Situation des Planeten aus klimatischer und biologischer Sicht scheint im Moment auch nicht gerade rosigere Zwischenperspektiven zuzulassen, worauf Castoriadis, wie bereits erwähnt, sehr früh verwiesen hat. Gelassenheit als Grundhaltung fällt hier schwer, wenn man nicht durch die neoliberale Konsum- und Wachstumspropaganda daueranästhesiert ist.

erscheint dann selbstverständlich, wundersam eher die Ausblendung des gesellschaftlich-politischen Seins aus dem philosophischen Nachdenken über das Sein als Gesamtheit aller Seinsweisen. Eine Ontologie, welche diese nicht unrelevante Dimension ausblendet, ist eine notwendig eingeschränkte, die vorgibt, das Sein als Ganzes ohne Einbeziehung der Seinsweisen in ihrer Heterogenität zu *vertreten* oder logos-mimetisch *abzubilden*.
Um die ontologische Tragweite der Revolution bei Castoriadis besser zu verstehen, möchte ich abschließend den Begriff des Widerstands noch einmal beleuchten, indem ich ihn am Kreuzungspunkt von individuellem und gesellschaftlichem Widerstreit ansiedle.

Das Subjekt und der Sinn des *Widerstands*

Wenn nun die im Register des Autonomiebegriffs entwickelte Subjektkritik von Castoriadis jener Theorie entgegenstand, die den so genannten Verabschiedungen des Subjekts Vorschub leistete, dann weil eben dieses Subjekt – ob als Einzelne_r, als Gruppe oder als Gesellschaft – im Mittelpunkt seines politischen Denkens und Handelns und damit auch im Zentrum seiner Philosophie der Politik stand. Der Widerstand spielt dabei eine zentrale Rolle.
Der Sinn des Widerstands im psychoanalytischen Sinn ist es, in seinem Sein zu verharren und gegen die mit der Kur einhergehenden Veränderungen aufzubegehren. So stellt sich die Frage, wie das »revolutionäre Subjekt« in dieser Hinsicht zu begreifen ist, das heißt wie – in ihm und für es – dieser psychische Widerstand gegen die (psychoanalytische) Entdeckung des Unbewussten (die zu einer Veränderung führt) zu jenem Widerstand passt, den die Menschen gegen die gesellschaftspolitische Heteronomie leisten, gegen die Übergriffe der Herrschaft und – eventuell – für die Einleitung und den Vollzug der Revolution.
Castoriadis löst dieses Problem nicht mit der schlichten Differenzierung zwischen dem psychischen Widerstand des Individuums und dem politischen Widerstand des Revolutionärs. Vielmehr sucht er die Lösung dort, *wo er im In/dividuum ein in sich widersprüchliches Subjekt ansiedelt, dessen monadischer Un/Lustkern von der Gesellschaft mit imaginärer Bedeutung und vor allem mit Sinn versorgt werden muss.* Denn nur so vermag dieses Individuum die Gesellschaft und ihre zentralen Bedeutungen affektiv zu besetzen, aber auch sich selbst als Teil der Gesellschaft, ohne die es gar nicht als Subjekt zur Welt käme. Wenn dieses Sinngefüge für die Menschen brüchig wird, beginnen sie, diese je spezifische affektive Besetzung von »ihrer« Gesellschaft abzuziehen. Dieser Besetzungsentzug, den Castoriadis im technobürokratischen Konsumkapitalismus des ausgehenden 20. Jahrhunderts vor allem als »politische Apathie« diagnostizierte, ruft einen zweifachen Widerstand auf den Plan: jenen

gegen diese apathische, sinnentleerte und perspektivlose Existenz in konsumistisch-verschwenderischer Langeweile und jenen gegen das Regime bzw. System, das zu dieser psychischen und physischen Leere führt.

Hier beginnt die Revolution im politischen Sinn und hier beginnt auch das Aufbegehren der Psyche-Somata gegen Sinnlosigkeit, Depression, Angst und Hunger, gegen Einschränkung und Freiheitsentzug, in die sie immer tiefer versetzt zu werden drohen.[305] Die Menschen sind nicht *a priori* revolutionäre Subjekte, sie werden sich so lange in diese Richtung entwickeln, bis sie sich dazu entschließen, manche früher, andere später, wieder andere nie.[306] Auch wenn manche Gruppen aufgrund ihrer sozio-politischen Situation eher revolutionär veranlagt sein mögen, so sind es viele sich abzeichnende Formen des Widerstands – in einer Gesellschaft oder weltweit – die sich je situativ zutragen und der Organisation, das heißt des konzertierten, konstitutiven Handelns des Demos bedürfen. Vorhersehbar sind dabei nur Tendenzen, und ein objektiv vorherbestimmtes revolutionäres Subjekt hat Castoriadis schon in den 1960er Jahren als absurden Mythos entlarvt, in dem der Handlungsbegriff eigentlich keinen Sinn mehr macht.[307]

Es ist bezeichnend, dass er den Kairos im Sinne des Arztes aufgreift, das heißt mit Hippokrates, als die Zeit, in der nicht viel Zeit ist, und die es als Gelegenheit zu ergreifen gilt. Das bringt uns wieder zum Verhältnis zwischen Ethik und Politik im Feld der therapeutischen bzw. medizinischen sowie politischen Praxis. Dabei geht es nicht um Heilung in einem messianischen Sinn der Heilslehre, sondern um eine realistische Einschätzung aufgrund einer

---

[305] Die aktuelle Kündigungswelle nach zwei Jahren Pandemie und die Weigerung von immer mehr Menschen, sich in dieses kapitalistische Getriebe einspannen zu lassen, verweist auf Elemente einer derartigen Entwicklung.

[306] Es fehlt hier der Raum, die Frage nach den pseudorevolutionären Konstellationen rechtsextremer und anderer Leugner_innen und ihrer Protestmärsche (gegen die »Ehe für alle« oder gegen Maßnahmen zur Bekämpfung der Covid-Pandemie) zu diskutieren, doch – ähnlich wie den von Castoriadis analysierten Rassismus oder diverse politisch ausagierte Phobien – macht das Phänomen der Spaltung auch diese Konstellationen besser nachvollziehbar. Siehe hierzu zuletzt A. Pechriggl, »Corona-Leugnung zwischen Notstandsagieren und Handeln«, in: *AAU-News*, Klagenfurt 2020, https://www.aau.at/blog/corona-leugnung-zwischen-notstandsagieren-und-handeln/?fbclid=IwAR2mVlVHK4lZuLh65tKBctwJFvShGOf3-2SC-EZLaCBytSKg6sSSwAqkOqM (20.08.2021). »Nationalsozialistische Revolution« nannte Castoriadis in dem oben erwähnten Interview in *Le Débat* derartige Verbindungen.

[307] Siehe hierzu vor allem den ersten Teil von GII. Castoriadis hat der Menge alles zugetraut, sie war für ihn weder a priori apathisch noch aufgeklärt demokratisch; tendenziell erachtete er die Menschen als der Hybris zugeneigt. In dem Text »La pensée politique« beschreibt er Sokrates, der von Platon selbst als *hybristes* geschildert wird, in seiner entschiedenen Haltung im Arginusenprozess. Als Vorsitzender der Volksversammlung hatte Sokrates sich gegen den Willen der aufgebrachten Menge gestellt und geweigert, die aus seiner Sicht illegale Anklage gegen die zehn Strategen zur Abstimmung zu bringen. Castoriadis vergleicht ihn darin mit Zola in der Schilderung von Clemenceau (zitiert nach Bruno Weil und Arendt): »der seltene Mensch, der einer irre geleiteten Menge trotz ihrer Rage widersteht, der ihr unbewaffnet und mit verschränkten Armen statt des geforderten »Ja« ein »Nein« entgegenhält«, CGFG 1, S. 307.

möglichst genauen Analyse der Bedingungen innerhalb einer begrenzten Zeitspanne. Diese Einschätzung vermag auf den Kairos hin zu orientieren und ihn zu nützen.[308]
Doch insofern für Castoriadis Berechenbarkeit bzw. Determination gerade das menschliche Sein nicht lückenlos organisieren bzw. strukturieren und automatisch am Laufen halten, ist auch wenig voraussagbar über das Zusammentreffen unterschiedlicher revolutionärer Momente und Phänomene. Er hat die Relevanz des besonders schwer verständlichen Psychischen für das Politische allerdings vornehmlich hinsichtlich des Imaginären konzeptualisiert, weniger hinsichtlich des Handelns. Die wichtigste Konsequenz seiner späteren, von der Psychoanalyse und der Magmalogik geprägten Philosophie, war, dass die Planbarkeit der Revolution aus seinen Schriften verschwand, ebenso ihre philosophische Herleitung aus dieser oder jener revolutionären Situation, aus diesem oder jenem revolutionären Subjekt.
Was nun bleibt, sind revolutionäre Bewegungen, die zwar den Auftakt machen, die aber ohne radikaldemokratisch organisierte Konstituierung wieder verfliegen und der Restauration der alten Herrschaftsverhältnisse weichen, allen voran der bürokratisch-kapitalistischen Vergatterung des gesellschaftlichen und planetarischen Lebens. Es gibt nicht *eine* Revolution in einer spätkapitalistisch globalisierten Welt, weil die meisten Menschen auf dem Planeten zwar global vernetzt sind, aber nicht alle in einer monolithischen Kultur, schon gar nicht in einem globalen Dorf leben, und weil Menschen mit zum Teil widerstrebenden Interessen und Glaubensdogmen kaum zu einer weltumspannenden Freiheits- und Friedensbewegung finden, aus der sie gemeinsam Institutionen errichten und konstitutionell absichern könnten.[309] In verwirklichteren Demokratien, die nicht von den finanz- und realkapitalistischen Oligarchien überlagert bzw. unterminiert wären, lebt heute niemand. Und doch: gerade die jungen Menschen begehren weltweit auf gegen das ausbeuterische System mit seinem parareligiösen Prinzip rücksichtsloser Gewinnmaximierung und dem dazugehörigen Wachstumsgebot. Viele entziehen sich zunehmend dem Konsumdiktat, das mit industrieller Lebensmittelproduktion auch noch die ärmsten Schichten erreichen soll. Der Widerstand gegen ein System existenzgefährdender Ausbeutung nimmt immer neue Formen an, prägt die Subjekte immer von neuem und trifft dabei auf immer spezifische Formen subjektiver Widerständigkeit, in der das Unbewusste eine zentrale, wenn auch nie gänzlich verstehbare Rolle spielt. Vielleicht sind wir

[308] In der Psychoanalyse ist der Kairos des Wortergreifens zentral, sowohl für die Deutung als auch – das ist in der Gruppenpsychoanalyse manifester – für das Heraustreten aus dem Schweigen, das Ergreifen des Wortes als Übergang vom Agieren zum Handeln.

[309] Die Menschen, die in repräsentativen Demokratien lebten, machten zur Zeit des zitierten Interviews mit Dosse 20 % der Weltbevölkerung aus, Castoriadis rechnete damit, dass sie 2010 ca. 6 % ausmachen würden. Wir sind mittlerweile bei etwas über 5 %.

längst inmitten einer teils untergründigen, teils manifesten weltumspannenden Revolution, deren Aufstieg Castoriadis immerhin als möglich erachtete.[310]

Gerade in der gruppenpsychoanalytischen Praxis lassen sich Verbindungen zwischen der individuellen Befreiung vom unbewussten Diskurs des verkannten Anderen einerseits und der gemeinsamen Befreiung vom unbewussten Glauben an gesellschaftliche Diskurse der Heteronomie beobachten. Menschen, die sich im bloß agierten Widerstand ergehen, kommen schwerlich zur Einsicht in den Diskurs des Anderen, der sie psychisch beherrscht, externalisieren ihn und bekämpfen ihn spaltend im gesellschaftlich konstruierten Anderen, etwa in rassistischen, xeno-, oder homophoben Abwehren, in Verschwörungstheorien oder in blindem (Un-)Gehorsam.

Doch wie steht es um den als solchen nicht bewussten Diskurs des Anderen im Sinne der gesellschaftlichen Entfremdung bzw. der politischen Heteronomie? Vor und auch noch während der massenhaften Mobilisierung, dann der radikaldemokratischen Organisation ist die Revolution für Castoriadis eine Frage der Aufklärung mit den Mitteln der Selbstinfragestellung einzelner Menschen und der Gesellschaft, praktisch und theoretisch, poietisch und politisch. Die radikale politische Einbildungskraft könne sich nur in einer von Aufklärung animierten Gemeinschaft als wirklich demokratisches Imaginäres vollziehen und zur Einsetzung dazugehöriger Institutionen führen, damals wie heute. Die Parrhesia ist dafür grundlegend, und Castoriadis hat sie in seinen zahlreichen Beiträgen zum »Projekt der Autonomie« immer von Neuem verkörpert. Wie bereits zu Beginn des Buches angedeutet, war er auf seine Art ein Philosoph des *franc parler* (sagen was ist), die revolutionärste Tat.[311] »Sagen, was ist« ist leicht gesagt. Doch was genau gilt es im Sinne der revolutionären Parrhesia zu sagen? Castoriadis hat an der Schnittstelle zweier Ansätze, zweier Lebensabschnitte, eine Neuformulierung des essentiellen Widerspruchs beim Namen genannt, der eine revolutionäre Situation begründet bzw. auslöst: Die Gesellschaft kann die Ziele, die sie sich zu setzen vorgibt oder an die sie, das heißt die Menschen, die sie ausmachen, glauben, nicht mehr verwirklichen oder nur, indem sie Mittel aufwendet, die diesen Zielen widersprechen und indem sie Wünsche hervorruft, die sie nur um den Preis des Verrats an ihren Werten erfüllen kann.[312]

---

[310] Siehe das Interview »Aufbruch des Denkens«.

[311] »Wie Lassalle sagte, ist und bleibt es immer die revolutionärste Tat: »laut zu sagen, was ist‹«.

R. Luxemburg, *Internationalismus und Klassenkampf. Die polnischen Schriften*, Neuwied 1971, S. 338.

[312] GII S. 162.

Im Jahr des 100. Geburtstags von Castoriadis haben sich die Widersprüche vor allem hinsichtlich des Klimas und der kapitalistischen Ausbeutung des Planeten zugespitzt, die Aufstände sind zahlreicher geworden, die Schreckensregime, die sie militärisch niederschlagen auch.
Die Revolution vollzieht sich täglich in Ansätzen, überall und nirgends. Sie ist so flashmobartig wie die Aufständischen in Kiev, Moskau oder Damaskus, in Lima, Kairo oder Minsk, in Budapest oder Warschau, in Marrakesch oder Paris, wo die monarchische Republik des aufgeklärten Präsidenten neben dem Tränengas gegen die »Gelbwesten« auch partizipativdemokratische Mittel einsetzte: ein aus der Bevölkerung geloster Umweltkonvent, dessen herausragende Resultate die Regierung unter Präsident Macron aber nur teilweise umsetzt, weil deren vollständige Umsetzung zu einschneidend wäre für das System, das er repräsentiert, und dem er als oberster Repräsentant dient.
Die Passivität, die für jeden empathischen Menschen leidvolle und zunehmend beklagte Zerstörung der Natur, haben einen Grad erreicht, der immer mehr Menschen unerträglich geworden ist. Vor allem für junge Menschen stellt sich die Zukunft düster da, und immer mehr unter ihnen realisieren das. Sie gehen auf die Straße, ketten sich an Brücken, kampieren wochenlang an Kreisverkehren, bauen alternative Permakulturen auf, nicht (nur), weil sie die Revolte als solche so lieben. Das mag für machen stimmen, die meisten wollen nicht weiter *so beherrscht* werden und tatenlos dem beiwohnen, was sie als systemisches Verbrechen erachten und empfinden; ein Verbrechen, in das sie unentwegt hineingezwungen werden, und in das sie sich jeden Tag von neuem hineinzwingen lassen – als Akteur_innen und/oder als Erleidende, seltener als Bürger_innen, die daran etwas ändern könnten und wollten.
»Ne vivons plus comme des esclaves! Lasst uns nicht wie Sklaven leben!« Die für die Revolution unabdingbare Weigerung, einem heteronomen, vor allem aber hypertrophen Wirtschafts- und Herrschaftssystem, in dem Ausbeutung, Tier- und Menschenleid, Krieg und Nationalismus florieren, weiter zu dienen, vollzieht sich stets parallel zu den affirmativen, reformierenden Tendenzen in der Gesellschaft und in den Einzelnen. Das hat Castoriadis herausgearbeitet, und er hat die systematische Analyse der Situation mit der Frage nach der politischen Apathie der Menge, aber auch mit jener nach ihrer politischen Phantasie zu verbinden gesucht. Die Macht von der Straße aufheben und organisieren – für ihre Freiheit, für ein gutes Leben auf diesem Planeten, auch in Zukunft – muss die Menge selbst. Möge es ihr gelingen.

Literatur

Castoriadis: Denker der Revolution – Revolution des Denkens

Werke von Castoriadis[313]

Siglen (Alphabetisch gereiht) und Titel:

Französische Originalmonographien:

IIS: *L'Institution imaginaire de la société*, Paris 1975.
CS: *Le contenu du socialisme*, Paris 1979.
DG: *Devant la guerre. I Les Réalités*, Paris 1981.

Französische Originalaufsatzsammlungen:

CL 1: *Les carrefours du labyrinthe*, Paris 1978.
CL 2: *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris 1986.
CL 3: *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris 2000.
CL 4: *La Montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. Paris 1996.
CL 5: *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Paris 1997.
CL 6: *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Paris 1999.
CQFG: *Ce qui fait la Grèce*
CQFG1: *D'Homère à Héraclite. Ce qui fait la Grèce, 1. Séminaires 1982-1983. La Création humaine II,* Paris, 2004.
CQFG 2: *La Cité et les lois*. *Ce qui fait la Grèce. 2. Séminaires 1983-1984. La Création humaine III*, Paris, 2008.
CQFG 3: *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce 3. Séminaires 1984-1985. La création humaine IV,* Paris 2010.
EA: *De l'écologie à l'autonomie*, avec Daniel Cohn-Bendit et le public de Louvain-la-Neuve, Paris 1981.
EP: *Écrits politiques 1945-1997*, hg. von E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay:
EP I QMO 1: *La question du mouvement ouvrier 1*, Paris 2010.
EP II QMO 2: *La question du mouvement ouvrier 2*, Paris 2012.
EP III QD 1: *Quelle démocratie? 1*, Paris 2013.
EP IV QD 2: *Quelle démocratie? 2*, Paris 2013.
EP V SB: *La société bureaucratique*, Paris 2015.
EP VI GTG: *Guerre et théories de la guerre*, Paris 2016.
EP VII EPCC: *Écologie et politique*, suivi de *Correspondances et compléments*, 1945-1997, Paris 2020.
EP VIII DCIG: *Sur la dynamique du capitalisme et autres textes,* suivi de *L'Impérialisme et la guerre*, Paris 2020.
SD: *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*, Paris 2005.
FC: *Fenêtre sur le chaos*. Paris 2007.

---

[313] Es gibt unterschiedliche Bibliographien zu Castoriadis im Netz, die regelmäßig aktualisiert werden. Für die französischen Originaltexte ist folgende am ausführlichsten und genauesten: Claude Helbling, »Biblioraphie détaillée, en français, de et sur Cornelius Castoriadis«: https://www.academia.edu/44210431/Bibliography_of_and_on_Cornelius_Castoriadis_October_1st_2020; für die Übersetzungen des Werks von Castoriadis und vor allem für die Sekundärliteratur, siehe: https://www.agora-international.org/fr/index.html. Darüber hinaus veröffentlicht auch die Association Castoriadis eine Bibliographie, die allerdings weniger detailliert und vollständig ist wie die beiden genannten: http://www.castoriadis.org/fr/default.asp. Diese Homepage ist stattdessen immer auf dem neuesten Stand bezüglich Veranstaltungen und Neuerscheinungen von und zu Castoriadis.

Ins Deutsche übersetzte Monographie:
GII: Gesellschaft als imaginäre Institution, Frankfurt a.M. 1984.

Ins Deutsche übersetzte Aufsatzsammlungen:
DL: *Durchs Labyrinth*, Frankfurt a.M. 1981.
AS: *Ausgewählte Schriften* hg. und übersetzt von M. Halfbrodt und H. Wolf:
AS 1: *Autonomie oder Barbarei,* Lich 2006.
AS 2: *Vom Sozialismus zur autonomen Gesellschaft*:
AS 22.1: *Über den Inhalt des Sozialismus*, Lich 2007.
AS 2.2: *Gesellschaftskritik und Politik nach Marx*, Lich 2008.
AS 3: *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung*, Lich 2010.
AS 2AS 4: *Philosophie, Demokratie, Poiesis*, Lich 2011.
AS 2AS 5: *Psychische Monade und autonomes Subjekt*, Lich 2012.
AS 2AS 6: *Kapitalismus als imaginäre Institution*, Lich 2014.
AS 2AS 7: *Ungarn 56. Die ungarische Revolution*, Lich 2016.

Verwendete Aufsätze, nicht aus AS oder DL:
C. Castoriadis, »Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes« in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.): *Die leibhaftige Vernunft – Spuren von Merleau-Pontys Denken*. München, 1986, S. 111-143.
C. Castoriadis, »Der Zustand des Subjekts heute«, in: A. Pechriggl und K. Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornelius Castoriadis*, Wien 1991, S. 11-53.
C. Castoriadis, »Die psychischen und sozialen Dimensionen des Hasses«, in: P. Altner, C.-E. Bärsch, P. Berghoff (Hg.): *Die Konstruktion der Nation gegen die Juden*, München, 1999, S. 225-239.
C. Castoriadis, »Vom Elend der Ethik«, in: *Lettre International*, 22/1993, S. 23-26.
C. Castoriadis, »Die »Rationalität« des Kapitalismus«, in: *Archiv für die Geschichte des Widerstandes und der Arbeit*, 16/2001, S. 425-446. http://www.autonomieentwurf.de/fileadmin/Dokumente/Castoriadis_Rationalit_t.PDF

Interviews auf Deutsch oder in deutscher Übersetzung:
C. Castoriadis, »Denken im Aufbruch«, Interview mit A. Pechriggl, *Monatszeitschrift* 51/1990, http://contextxxi.org/denken-im-aufbruch.html (20.08.2021).
C. Castoriadis, »Apathie im Westen – Chaos im Osten. Die Gemeinschaft und Osteuropa«. Ein Gespräch mit I. Thunecke und M. Richter, in: *Wem gehört Europa? Zur Dialektik der Modernisierung*. Sonderausgabe *TÜTE* – Tübinger Termine, Tübingen 1993, S. 24-26.

Interview auf Griechisch (mit englischen Untertiteln):
»Paraskiniom«, ET1 1984, https://www.youtube.com/watch?v=hs9ZsKj-o1k (20.08.2021).

Unveröffentlichtes Archivmaterial aus:
Fonds Castoriadis, IMEC:
C. Castoriadis, Séminaires à l'EHESS, 1988-1994, Transkripte der Tonaufnahmen von Nikos Iliopoulos

Sonstige Literatur und Vorträge (inkl. Weblinks)

S. Adams, Castoriadis' Ontology. Being and Creation, New York 2011.
S. Adams (Hg.), Castoriadis. Key Concepts, London 2014.
S. Amin, Die ungleiche Entwicklung: Essay über die Gesellschaftsformationen des peripheren Kapitalismus, Hamburg 1975.

H. Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München/Zürich 1998 (1951).
H. Arendt, Das Urteilen, München Zürich 1985.
J. P. Arnason, »Culture and Imaginary Significations«, in: Thesis Eleven 22/1989, S. 25-45.
P. Aulagnier, La violence de l'interprétation, Paris 1975.
P. Aulagnier, L'apprenti historien et le maître sorcier. Du discours identifiant au discours délirant, Paris 1984.
B. Baas, Le désir pur (parcours philosophique dans les parages de Jacques Lacan), Louvain 1992.
W. Benjamin, Städtebilder, Frankfurt 1963.
W. Benjamin, Gesammelte Schriften, hg. v. R. Tiedemann, IV.l-2, Frankfurt a.M. 1983.
W. Benjamin, Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe, Band 11.1, Berlin 2019, S. 103-256.
C. Beretta, Krieg, Literatur und Agency. Post-Jugoslawische Kriegsliteratur und das nationalistische Geschlechterimaginäre (Habilitationsschrift Universität Klagenfurt), Klagenfurt 2020.
W. R. Bion, »Attack on Linkings«, in: International Journal of Psychoanalysis, 40/1959, S. 308-315.
W. R. Bion, »Differentiation of the psychotic from the non-psychotic personalities«, in: International Journal of Psychoanalysis, 55/1956, S. 266-275.
W. R. Bion, Lernen durch Erfahrung, Frankfurt a.M. 1992.
J. Bouveresse, Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud, Combas 1991.
W. Breckman, »Creatio ex nihilo. Zur postmodernen Wiederbelebung einer theologischen Metapher«, in: Zeitschrift für Ideengeschichte, 2/2007, S. 13-28D.
Ph. Caumières, »Cornelius Castoriadis. 1922-1997«, in: C. Biagini, D. Murray, P. Thiesset (Hg.), Aux origines de la décroissance. Cinquante penseurs, Montreuil 2017, S. 55-60.
M. Cervera-Marzal, E. Fabri (Hg.), Autonomie ou barbarie, Neuvy-en-Champagne 2015.
G. Crowder, D. Griffin, »From the Straight mind to Queer theory: Implications for Political Movement«, in: GLQ: A JournaL of Lesbian and Gay Studies, 13/4/2007, S. 489-503, http://www.webpages.uidaho.edu/~tcraig/Crowder.pdf (29.04.2020)
J. Eugenides, Middlesex, Reinbeck bei Hamburg 2003.
J. Derrida, Altérités, hsg. gem. mit P.-J. Labarrière, Paris 1986.
F. Dosse, Castoriadis. Une Vie, Paris 2014.
F. Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, MEGA Abt. I, Band 29, Berlin 1990 (1884).
A. Freud, Das Ich und die Abwehrmechanismen, Berlin 1964.
S. H. Foulkes, Gruppenanalytische Psychotherapie, München 1974 (1964).
M. Foucault, Geschichte der Sexualität, Bd. 1. Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M. 1983 (1976)
M. Foucault, Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, Frankfurt a.M. 2004.
M. Foucault, Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II, Berlin 2012.
E. Garver, Spinoza and the Cunning of Imagination, Chicago 2018.
A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Berlin 1940.
G. Geiger, H. Hacker, Donauwalzer Damenwahl. Frauenbewegte Zusammenhänge in Österreich, Wien 1989.
H.-D. Gondeck, »Die Angst als das »was nicht täuscht«, in: B.F.H Taureck (Hg.), Psychoanalyse und Philosophie, Frankfurt a.M., 1992, p. 107-137.
A. Gramsci, »Il partito comunista«, in: L'Ordine Nuovo, 9. Oktober 1920, https://www.ilpartitocomunistaitaliano.it/wp-content/uploads/2020/01/A.-Gramsci_Il-Partito-comunista_.pdf (20.06.2020).
P. Gregoric, Aristotle on the Common Sense, Oxford 2011.

M. Grossheim, »Archaisches oder dialektisches Bild? Zum Kontext einer Debatte zwischen Adorno und Benjamin«, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 71/1997, S. 494-517, https://doi.org/10.1007/BF03375647 (24.07.2021).
C. Guillaumin, Sexe, race et pratique du pouvoir, Paris 1992.
M. Hagemeier, Dem Chaos eine Form geben. Eine Einführung zu Cornelius Castoriadis, Norderstedt 2014.
G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke Bd. 8-10, Frankfurt a.M. 1986.
G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke Bd. 3, Frankfurt a.M. 1986.
A. Heller, »Von Castoriadis zu Aristoteles, von Aristoteles zu Kant, von Kant zu uns«, in: A. Pechriggl, K. Reitter, Die Institution des Imaginären, Wien 1991, S. 174-188.
R. Iveković, »Der leere Platz des Anderen«, in: K. Hauser, F. Haugg (Hg.), Viele Orte. Überall, Hamburg 1987.
H. Kelsen, Vom Wesen und Wert der Demokratie, Aalen 1963 (1929).
H. Kelsen, Was ist Gerechtigkeit? Stuttgart 2000 (1953).
H. Kelsen, Die Illusion der Gerechtigkeit – eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons, Wien 1985.
S. Klimis, Le penser en travail – Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine, Paris 2020.
A. Kollontai, »L'opposition ouvrière« (1921), mit einem Vorwort von C. Castoriadis: »Le rôle de l'idéologie bolchevique dans la naissance de la bureaucratie«, in: Socialism ou Barbarie, 35/Jan. 1964). https://www.marxists.org/archive/castoriadis/1964/bureaucracy.htm#r1 (19.05.2016)
O. Kortas, L. Holzki, »Frauen zwischen Kaffeekochen und Tomatenwerfen«, in: Süddeutsche Zeitung, 1. Juni 2017 https://www.sueddeutsche.de/karriere/68er-bewegung-frauen-zwischen-kaffeekochen-und-tomatenwerfen-1.3512039 (18.02.2021)
Th. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a.M. 1967.
J. Lacan, Schriften I, Frankfurt a.M. 1975.
S. Latouche, Cornelius Castoriadis et l'autonomie radicale, Paris 2020
P. Lévêque, P. Vidal-Naquet, Clisthène l'Athénien, Paris 1964.
C. Lévi-Strauss, Strukturale Anthropologie (1958). Frankfurt/M, 1967.
C. Lévi-Strauss, Mythologica, Band 1: Das Rohe und das Gekochte, Frankfurt a.M., 2000 (1964).
Ch. Lindner, »Brutalism, ruins, and the urban imaginary of gentrification«, in: The Routledge Companion to Urban Imaginaries, S. 277-287, London u.a. 2018.
A. Lorenzer, Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse, Frankfurt a.M. 2000.
R. Luxemburg, Internationalismus und Klassenkampf. Die polnischen Schriften, Neuwied 1971.
Th. Macho, »Die radikale Imagination der griechischen Polis«, Vortrag gehalten bei der Tagung Radikale Imagination. Cornelius Castoriadis zum 100. Geburtstag, IFK Wien, 15.-17. Dezember 2021, https://www.ifk.ac.at/medien-detail/tagung-radikale-imagination-cornelius-castoriadis.html (28.01.2022)
N.-C. Mathieu, Anatomie politique, Paris 1991.
N.-C. Mathieu, Nachgeben ist nicht zustimmen: ethnologische Überlegungen zum Geschlechterverhältnis, Wien 1995.
L. McNay, Gender and Agency. Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory, Cambridge and Oxford 2000.
S. Mentzos, Psychose und Konflikt: zur Theorie und Praxis der analytischen Psychotherapie psychotischer Störungen, Göttingen 1995, Vandenhoek&Ruprecht
A. Notomb, Metaphysik der Röhren, Zürich 2002 (2000).
A. Pechriggl, »Zur Bewegung der Frauen zwischen instituierendem Zerplatzen und Platznehmen in einer Stätte, die immer noch fremd ist«, in: A. Deuber-Mankowsky, U. Ramming, E. W. Tielsch (Hg.), 1789 – 1989. Die Revolution hat nicht stattgefunden, Tübingen 1989, S. 80-86.

A. Pechriggl, »Der Einfall der Einbildung als ontologischer Aufbruch«, in: A. Pechriggl und K. Reitter (Hg.), Die Institution des Imaginären, Wien 1991, S. 81-102.
A. Pechriggl, Utopiefähigkeit und Veränderung, Pfaffenweiler: Centaurus (Diss. Wien 1990), Bielefeld 1993, https://www.academia.edu/24208498/Utopiefähigkeit_und_Veränderung._Der_Zeitbegriff_und_die_Möglichkeit_kollektiver_Autonomie (20.08.2021)
A. Pechriggl, Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/ genres. I. Du corps à l'imaginaire civique, Paris 2000.
A. Pechriggl, Corps transfigurés II. Critique de la métaphysique des sexes, Paris 2000.
A. Pechriggl, Chiasmen. Antike Philosophie von Platon zu Sappho – von Sappho zu uns, Bielefeld 2006.
A. Pechriggl, »Destituierung, Instituierung, Konstituierung… und die de/formierende Macht affektiver Besetzung«, in: transversal 1/2007, eipcp.net/transversal/0507/pechriggl/de (20.08.2021).
A. Pechriggl, »Psycho/Analyse der Herrschaft zwischen Dialektik und Dekonstruktion«, in: E. Laquièze-Waniek und E. M. Vogt (Hg.), Derrida Adorno, Wien 2008, Turia und Kant, S. 83-106.
A. Pechriggl, »Psychoanalytisch-naturrechtliche Heteronormativität versus politische Normsetzung«, in: Rainer Bartel u.a. (Hg.), Heteronormativität und Homosexualitäten, Innsbruck, Wien, Bozen 2008, S. 25-42.
A. Pechriggl, »Linking psychoanalysis and historiography in the »controlled use of anachronism«, in: classics@: An online journal, Volume 7: Les femmes, le féminin et le politique après Nicole Loraux, eds. The Center for Hellenic Studies of Harvard University, online edition of July 2011, 15 S. http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/3822 (30.01.2021).
A. Pechriggl, »Der Grundabgrund der Ordnung und der Wahn« in: U. Kadi, G. Unterthurner (Hg.), Wahn, Wien 2011, S. 137-161.
A. Pechriggl, »Das Versprechen der Freiheit«, in: Th. Adamski u.a. (Hg.), Geschlechtergeschichten vom Genuss. Zum 60. Geburtstag von Gabriella Hauch, Wien 2019, S. 309-323.
A. Pechriggl, »Corona-Leugnung zwischen Notstandsagieren und Handeln«, in: AAU-News, Kagenfurt 2020, https://www.aau.at/blog/corona-leugnung-zwischen-notstandsagieren-und-handeln/?fbclid=IwAR2mVlVHK4lZuLh65tKBctwJFvShGOf3-2SC-EZ-LaCBytSKg6sSSwAqkOqM (20.08.2021)
A. Pechriggl, »Castoriadis und die Revolution«, Vortrag gehalten bei der Tagung Radikale Imagination. Cornelius Castoriadis zum 100. Geburtstag, IFK Wien, 15.-17. Dezember 2021, https://www.ifk.ac.at/medien-detail/tagung-radikale-imagination-vortrag-alice-pechriggl-castoriadis-und-die-revolution.html (28.01.2022)
R. Penrose, The Emperors New Mind, Oxford 1989.
G. Perko, Queer-Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens, Köln 2005.
N. Poirier, Castoriadis. L'imaginaire radical, Paris 2004
Ch. Premat, »Cornelius Castoriadis. Sujet et vérité dans le monde social-historique, Séminaires 1986-1987, La création humaine I«, Sens public 186, (http://www.sens-public.org/spip.php?article186 (08.04.2020).
D. Rosé, L'endurance primaire. De la clinique psychosomatique de l'excitation à la théorie de la clinique psychanalytique de l'excès, Paris 1997.
S. Reardon, »Fewer articles for female authors if medical research«, in: Nature, 29. Juli 2021, doi: *https://doi.org/10.1038/d41586-021-02102-8* (03. August 2021)
M. Rosengren, »Radical imagination and symbolic pregnance. A Castoriadis-Cassirer connection«, in J.M. Krois, M. Rosengren, A. Steidele, D. Westerkamp (Hg.), Advances in Consciousness Research, Amsterdam 2007, S. 261-272.
Th. Reik, Dogma und Zwangsidee. Eine Psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion. Sonderabdruck aus Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften, hg. v. S. Freud, Bd. 13, Leipzig, Wien, Zürich, 1927.
K. Reitter, »Perspektiven der Freudrezeption«, in: A. Pechriggl und K. Reitter (Hg.), op. cit., S. 103-128.

F. Sarr, Afrotopia, Berlin 2019 (2016).
J. Schwenk, »Soziales Imaginäres und Stadtforschung«, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie, 44/2019, 99-115, https://doi.org/10.1007/s11614-019-00375-y (25.07.2021).
SOC, »Standards of Care for the Health of Transsexual, Transgender, and Gender-Nonconforming People«, Version 7, August 2012, International Journal of Transgenderism 13(4):165-232: https://www.wpath.org/media/cms/Documents/SOC%20v7/Standards%20of%20Care_V7%20Full%20Book_English.pdf (6. April 2020).
B. de Spinoza, Die Ethik, lat./dt., Stuttgart 1977.
B. de Spinoza, Tractatus Politicus, Opera, Band III, hg. v. Carl Gebhardt, Heidelberg 1925.
M. Tovar-Restrepo, Castoriadis, Foucault, and Autonomy. New Approaches to Subjectivity, Society, and Social Change, London 2012.
M. van der Linden, Socialisme ou Barbarie, Wien 2009.
Verein zur Förderung von Frauenbildungsprojekten (Hg.), Autonomie in Bewegung. Dokumentation der 6. Österr. Frauensommeruniversität), Wien 1990.
H. Vetter, Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe, Hamburg 2005.
P. Veyne, Les Grecs ont-ils crus à leurs mythes? Paris 1983.
B. Waldenfels, »Der Primat der Einbildungskraft. Zur Rolle des gesellschaftlichen Imaginären bei Cornelius Castoriadis«, in: A. Pechriggl und K. Reitter (Hg.), op. cit., S. 55-80.
R. Walter, C. Jabloner, K. Zeleny (Hg.), Griechische Philosophie im Spiegel Hans Kelsens, Wien 2006.
M. Wittig, »Les Tchiches et les Tchouches«, in: Le Genre humain, 6/1985, S. 136-147.
S. Wustefeld, »Institutional pedagogy for an autonomous society: Castoriadis & Lapassade«, in: Educational Philosophy and Theory, 50/2018, S. 936-946.
F. Zorrilla, »Peut-on réfléchir l'éthique dans le cadre d'une pensée comme celle de Castoriadis?«, in: M. Busino (Hg.), Autonomie et autotransformation. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis, Genf 1989, S. 355-374.